

الأنموذج الإسلامي للتربيـة السياسيـة المعاصرـة

تحليل ومقارنة للتربيـة السياسيـة عند السنـة والشـيعة

محمد عبد الكـريم حـسن العـتـوم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ



الأنموذج الإسلامي

للتربيـة السياسيـة المعاصرـة

تحليل ومقارنة للتربيـة السياسيـة عند السنـة والشـيعة

محمد عبد الكـريم حـسن العـتـوم

إشراف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور والأستاذ الدكتور سعيد التل

مرشنه

: عنوم، محمد عبدالكريم.

Atum, Muhammad Abd al-Karim

- عنوان ونام بدیدآور :الأموج الاسلامي للتربية السياسية المعاصرة: تحليل ومقارنة للتربية السياسية عند السنة والشيعة / محمد عبدالكريم حسن العثوم؛ اشراف سليمان الدور، سعيد التل.
مشخصات نشر :تهران: الجمع العالمي للتقارب بين المذاهب الاسلامية، المعاونة الثقافية، ١٤٣١ق. - ٢٠١٠م. - ١٣٨٨هـ.
مشخصات ظاهري :٣٥٢ ص.
شابک :٩٧٨-٩٦٤-١٦٧-٠٨٨-٩
ووضعیت فهرست نویسی :فیبا.
یادداشت :کتابخانه: ص. ٣٣٦-٣٥٢.
موضوع :اسلام و سیاست
شناسه افزوده :بدور، سلمان.
شناسه افزوده :تل، سید.
شناسه افزوده :جمعی جهانی تقارب مذاهب اسلام، معاونت فرهنگی.
BNP :١٣٨٨
ردیفندی کنگره :٢٩٧/٤٨٣٢:
ردیفندی دیوبی :١٨٨٣٧٠:
شماره کتابخانسی ملی :



مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل



بیانیه اینترنتی اسناد ملی

اسم الكتاب: الأنوذج الإسلامي للتربية السياسية المعاصرة
تأليف: محمد عبدالكريم حسن العثوم
الناشر: الجمع العالمي للتقارب بين المذاهب الاسلامية - المعاونة الثقافية
الطبعة: الاولى ١٤٣١ق / ٢٠١٠م
النکیة: ١٠٠٠ نسخة
السعر: ٤٠٠٠ ريال
ردمک: ٩٧٨-٩٦٤-١٦٧-٠٨٨-٩
المعنوان: الجمهورية الإسلامية في ایران / طهران
ص. ب: ٦٩٩٥ - ١٥٨٧٥ تلفکس: ٠٠٩٨-٢١-٨٨٣٢١٤١٢

جميع الحقوق محفوظة للناشر

المحتويات

٩	مقدمة المعاونة الثقافية
١١	مقدمة الباحث
الفصل الأول: خلفية الدراسة	
١٧	النقدمة
٢٥	مشكلة الدراسة
٢٦	عناصر الدراسة.
٢٦	مبررات الدراسة
٢٩	أهمية الدراسة
٣٢	مصطلحات الدراسة
٣٢	محددات الدراسة
٣٣	مراجعة الدراسات السابقة
٣٩	منهج البحث
٣٩	مصادر المعلومات
الفصل الثاني: مركبات ومعالم التربية السياسية عند أهل السنة	
٤٣	١- العلاقة والإمامية والإمارة
٥١	٢- الإجماع
٥٤	٣- الشورى

الأخونم الإسلامي للتربية السياسية المعاصرة

٦

٤- السلطة والسيادة والحاكمة	٦٠
٥- الأمة	٦٦
٦- البيعة	٦٩
٧- أهل محل العقد	٧١
٨- الدولة	٧٣
٩- الحقوق والحربيات العامة و السياسية	٧٩

الفصل الثالث: مركبات ومعالم التربية السياسية عند الشيعة

١- نشأة التشيع ومذاهبه	٨٩
مذاهب الشيعة الإمامية	١٠٠
٢- أصول التشيع (التوحيد، العدل، النبوة، المعاد، الإمامة)	١٠٢
٣- المفاهيم السياسية عند الشيعة الإمامية	١٠٦
الإمامية	١٠٦
العصمة	١١٠
الفبية والمهدية	١١٢
الولاية (ولاية الفقيه)	١١٥
الدولة	١٢٠
السلطة والسيادة والحاكمية	١٢٨
الأمة	١٣١
الحقوق والحربيات العامة و السياسية	١٣٥

الفصل الرابع: التوافق والإختلاف في التربية السياسية بين السنة والشيعة

١- التوافق والتشابه بين أهل السنة والشيعة الإمامية	١٤١
٢- أبرز أوجه التمايز بين السنة والشيعة	١٥٠

١٥٠	الخلافة والإمامية.....
١٥٦	شروط الحكم وحقوقه
١٦٢	السلطة (السيادة والحاكمية).....
١٦٥	الأمة (القومية والوطنية)
١٦٧	المواطنة
١٦٩	الدولة والحكومة

الفصل الخامس: الأنماط المقترن للتربية الإسلامية السياسية المعاصرة

١٧٥	مدخل.....
١٧٧	أولاً: التقييم.....
١٧٨	ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٨٠	ـ الشورى
١٩٠	ـ العدل.....
١٩٢	ـ المساواة
١٩٥	ـ الحرية.....
١٩٦	ثانياً: الدولة.....
١٩٧	ـ الدين والدولة
١٩٩	ـ الدولة (طبيعتها وشكلها)
٢٠٦	ـ غاية الدولة
٢٠٩	ـ شروط رئيس الدولة وحقوقه
٢١٣	ثالثاً: آليات النظام السياسي (الشورى، البيعة، أهل الحل والعقد)
٢٢٦	رابعاً: السلطة والسيادة والحاكمية
٢٣٣	الفصل بين السلطات

الأدبيون الإسلاميون للتربية السياسية المعاصرة	٨
خامساً: الأمة (القومية، الوطنية)	٢٣٨
سادساً: المواطنة وحقوق الأقليات	٢٥١
سابعاً: الحقوق والمحريات العامة والسياسية	٢٦٨
١- التعددية والأحزاب السياسية	٢٦٨
٢- المعارضة السياسية	٢٧٨
٣- المرأة والمشاركة السياسية	٢٨٠
٤- حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية	٢٨٥

الفصل السادس: مناقشة نتائج الدراسة

١- الاستنتاجات	٢٩٧
٢- التوصيات والمقترنات	٣١٤
المراجع	٣٢٦

مقدمة المعاونية الثقافية

انَّ مبدأ الوحدة مبدأ عقلي وعقلاني أقرَّه الانبياء والنصوص الدينية، كالقرآن والحديث الشريف، وكان من اهتمامات الرسول(ص) وبخاصة بعد تشكيل أول حكومة إسلامية في المدينة المنورة، فكان يدعو المسلمين لها، ويصلُّ لأجلها كثيراً، فكانت إحدى مشاغله الفكرية ومحارساته العملية.

لكنَّ الوحدة كأي ظاهرة اجتماعية ايجابية تتعرَّض لآفات وأمراض، تسف كلَّ ما تؤسِّس من مظاهر ايجابية، وتحول المجتمع الواحد إلى وحدات هشة عرضة للتفوز والاستغلال ولكتير من الامراض التي يسعى كلَّ مجتمع للمعذول دون الابتلاء بها.

لأنَّ ذلك اهتمَّ أهلَ الملْكَ والعقد من المسلمين وبخاصة علمائهم بقضية الوحدة والعوامل المؤثرة فيها سلباً وإيجاباً، والمشاكل التي يمكن أن تنسفها وتؤدي إلى ترقق الأمة الإسلامية. مع اشتداد الفرقة في العصر الحاضر وازدياد عواملها، شكَّلت الوحدة أحد أهم طموحات واهتمامات علماء الإسلام ومساعيهم لأجل النهوض بواقع الأمة نحو مستقبل واعد. فنجد كلاً منهم يبادر بطرح ما يراه ماسعاً في لم شمل الأمة الإسلامية، وليس المهمَّ هنا نوعية المبادرة بل المهمَّ هو الاهتمام والتعبير عن الطموح الذي يشكل عيناً على جميع أهلَ الملْكَ والعقد.

وفي هذا المجال لعبت السياسة وما زالت تلعب دوراً مهمَاً وحسناً في مجال وحدة المسلمين أو التفرقة بينهم. فإنَّ كلَّ حكومة تسعى لتحقيق غطٍّ خاصٍ من التربية السياسية ينسجم مع أهداف ساستها، فإذا لم تشكَّل الوحدة هدفاً لها أصبحت الأمة عرضة لمؤذن التفرقة والتشتت. بالطبع لا نريد حصر قضية فرقة المسلمين في عامل السياسة الداخلية أو الحكومات

الاسلامية، بل هناك عوامل لا يقل دورها عن دور سياسة الحكومات الاسلامية، من قبيل الجهل بالمذاهب وعدم التثبت قبل الحكم، ولغة الطعن والتنابز بالألقاب وتدخل الدول الاجنبية الاستعمارية في قضايا المسلمين وسعيها لايجاد الفرقة، لغرض تمرير أجندتها وتحكيم نفوذها في هذه الدول.

وعلى هذا يكن القول بان أساس المشكلة في مضمار السياسة التي تحكم العالم الاسلامي يمكن في التربية السياسية التي عرضها ويرضها أهل الحل والعقد في هذا العالم، وعلاج المشكلة في تقديم اطروحة مدروسة لهذه القضية، وهو ما سعى اليه الباحث في هذا الكتاب. ان ما اهتم به الباحث هنا هو دراسة هذه القضية من نواح عدة، أهمها النواحي التاريخية والدينية، وسعى لتحليلها وفقاً لما سرد من معطيات تاريخية ودينية، وسعى كذلك لتقديم انفوج اسلامي معاصر ومغاير للنماذج المعروضة تاريخياً في هذا المجال وتناول الموضوع قدر امكانه - بعيادية نسبة - ونظر الى كثير من القضايا التاريخية والمعاصرة وكذا الدينية بدقة وحلل معطياتها، وأورد توصيات ونصائح تتعلق بهذا الموضوع.

مع شكرنا للباحث والفريق المشرف على البحث، نأمل بلوحة دراسات أكثر على مستوى الدكتوراه، لا في هذا الموضوع بالخصوص فحسب بل في جميع المواضيع ذات الصلة بالوحدة والتقرير بين المسلمين، ليدخل الفكر التربوي المجال العلمي والاکاديمي ويلتئر تياراً على مستوى النخبة مضافاً الى الشعوب.

علي أنسفر الاو وهبي

المعاون الثقافي

للمجمع العالمي للتقرير بين المذاهب الاسلامية

مقدمة الباحث

استهدفت هذه الدراسة بناء نموذج إسلامي للتربيـة السياسية الإسلامية المعاصرة. ولتحقيق هذا الهدف استخدم الباحث أسلوب المنهج الوصفي التحليلي في جمع المعلومات وتحليل محتوياتها، من خلال الاستنباط والاستقراء والمقارنة، للتوصـل إلى بناء الأنـموذج. وتحددت مشكلة البحث في طرح عـدة أسئلة حول مـركـبات التربية السياسية عند أهل السنة والجماعـة، وكذلك عند الشيعة الإمامـية، ثم المقارنة بينـهما وتحديد أوجه التـبـه والاختلاف بينـالطرفـين. ومن خـلال ذلك بناء نـموذج مـعاصر للفـكر التـربـوي السياسي الإسلامي.

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من الاستنتاجات ، منها : أن الصراع المذهبي ، وخاصة بين مذاهب أهل السنة والجماعة وبين مذهب الشيعة الإمامية يعتبر من أبرز التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية ، وخاصة تلك التي يقطنها السنة والشيعة معاً ، وأن لهذا الصراع جوانب سلبية كثيرة على الناشئين ، وعلى مختلف جوانب العملية التربوية . وبينت الدراسة عدم وجود خلاف بين السنة وبين الشيعة في الأصول الأساسية للإسلام وأركانه ، فهم جميعاً يؤمنون بوحدة الخالق سبحانه وتعالى وبنبأة محمد(ص) وبالقرآن الكريم دون زيادة أو نقصان وبأركان الإسلام الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، والبعث ، والجنة والنار ، والقبلة الواحدة للمسلمين ، والسنة النبوية الشريفة.

وأما المخالفات بينهما فهي خلافات فقهية اجتهادية، في الفروع وليس في الأصول، وهي كأي خلاف بين أتباع المذهب الواحد، وقد كانت ولا تزال لأسباب سياسية في الدرجة الأولى، وتركزت بصورة أساسية حول أحقيّة الشخص الذي كان يجب أن تؤول إليه الخلافة أو الإمامة بعد وفاة الرسول(ص).

وأشارت الدراسة إلى أنه، ونظراً لأهمية وخطورة العامل السياسي، ومدى تأثيره في الانقسامات الملحوظة بين أبناء الأمة الإسلامية الواحدة ، تبرز الحاجة لبلورة نظرية سياسية إسلامية شاملة، ترتكز على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المؤكدة. وكذلك بناء علم سياسة إسلامي يرتكز على مجموعة من الضرورات وحاجات الأمة، بحيث يتجاوز الجانب النظري إلى مجال التطبيق العملي، محاولاً وصف واقع الأمة الإسلامية وتخليله وتفسيره وأخيراً تقويه.

وعلى هذا الأساس تبدو الحاجة ماسة لبلورة خطاب تربوي سياسي إسلامي معاصر، يتضمن القيم الإسلامية الشاملة ويعكس القواسم المشتركة بين السنة والشيعة الإمامية حول أساسيات الدين الإسلامي وجوهره، والتوافق الكبير حول المركبات الرئيسية التي يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي، كالعدل والمساواة والشورى والديمقراطية، والمربيات العامة والسياسية، وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، وغيرها.

وانطلاقاً من ذلك تبرز أهمية التربية السياسية في العالم الإسلامي، وضرورة إعطانها الدور المنطاط بها، باعتبارها عملية تكوين وتنمية لشخصية الناشئ، ليكون شخصية ذات بعد ثقافي وسياسي عالمي، متحرراً من التعصب المذهبي ومنفتحاً على الآخر، ذلك أن شخصية الإنسان المسلم هي بطبيعتها شخصية سياسية رسالية عالمية تسجم مع طبيعة الدين الإسلامي العالمية. ومن خلال مقارنة مركبات التربية السياسية عند السنة وعند الشيعة الإمامية تبين عدم وجود آية اختلافات جوهرية في المركبات التي يقوم عليها الفكر التربوي السياسي عند الجانبين، وذلك لأنهما ينہلان من مصدر واحد هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وقد استهدف مشروع أغذوج التربة السياسية الإسلامية المعاصرة المقترن ، ترسيخ القواسم المشتركة، و نقاط الالقاء والتقارب بين أتباع المذاهب السنة والشيعة، وجمع المسلمين على فهم واضح للإسلام، وكذلك مواجهة التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال تبني مواقف فكرية وسياسية واضحة، تتضمن حلولاً واضحة أيضاً. مستندة على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، والمفيرة التاريخية المستقاة من عهد الخلفاء الراشدين، وكذلك آراء آئمه المذاهب الكبار المتفق عليهم عند أتباع هذه المذاهب.

ومن أبرز هذه التحديات المعاصرة قضايا الشورى والدعاية، والمربيات العامة والسياسية، والتعددية السياسية، وتدالع السلطة وقضايا المرأة وحقوق الإنسان وكذلك مختلف الجوانب المتعلقة بالدولة والسيادة والحاكمية، وسائر المفاهيم السياسية الأخرى.

وقد عكس الأنماذج التوافق الواسع بين معظم الفقهاء والمفكرين المعاصرين، من السنة والشيعة الإمامية، حول مختلف قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، بحيث يمكن القول أن معظم الخلافات التي كانت تدور بينهما حول قضايا الخلافة والإمامية قد أصبحت من الماضي وفي ذمة التاريخ، ولم يعد هناك أي مبرر لإعادة طرحها حيث لم تعد تعني الإنسان المسلم بشيء، وما يهمنا في عصرنا الحالي هو مواجهة التحديات المتعددة التي تواجه الإنسان المسلم والعالم الإسلامي، وهو ما يتفق عليه معظم فقهاء ومفكري السنة والشيعة.

وقد اختتمت الدراسة بعدد من التوصيات والاقتراحات، لتجاوز الصراعات المذهبية والتقريب بين أتباع المذهب الإسلامي انطلاقاً من المؤسسة التربوية وذلك من خلال تنمية المناهج الدراسية من كافة الشوائب والزعارات التكفيرية، وإعادة صياغة مناهج التاريخ الإسلامي، وال التربية الدينية، لبناء وحدة الفكر وتربية الأجيال على احترام الاختلاف والتعددية المذهبية والسياسية ضمن إطار الوحدة الإسلامية. وكذلك ضرورة فتح باب الاجتهاد المؤسسي، وضرورة استثمار المنابر الإعلامية لتحقيق التواصيل وتوطيده بين أبناء الأمة الإسلامية، وكذلك دعم وترسيخ مؤسسات المجتمع المدني في الدولة الإسلامية للقيام بدورها في ردم الفجوة بين أتباع المذهب الإسلامي، وتعزيز وتعزيز منهم التسامح بين أبناء الأمة الإسلامية.

حين يبلغ الباحث مرحلة من رحلة البحث الطويلة يشكر الله أولاً، ثم يقف متأنلاً ومراجعاً بين ما كان عليه من العلم والمعرفة وما أصبح عليه.

وهنا يستذكر جهود رجال علماء، ساهموا في تشكيل ذهنه، وما بلغه من مستوى منهجي في البحث نحو الحقيقة. وهنا أستذكر أستاذتي الذي بدأت على يديه دراستي العليا في الفلسفة السياسية الإسلامية الأستاذ الدكتور سلمان البدور، أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي بالجامعة الأردنية، وكذلك إلى من استكملت تعليمي في الفكر التربوي السياسي على يديه.

وفتح المجال أمامي وساعدني في شق هذا الدرب، وتلعلت منه النبات على المبادئ الصحيحة،
معالي الأستاذ الدكتور سعيد التل، رئيس جامعة عمان العربية للدراسات العليا
ولقد حبانى الله تعالى أن يشرفا عليَّ معاً في هذه الأطروحة، ولم يبخلا عليَّ بتوجيهه أو
متابعة، فإليهما أتقدم بخالص الشكر والتقدير والعرفان.

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى الأخوة العلماء في السودان الشقيق، وعلى رأسهم الشيخ المجدد
الدكتور حسن الترابي، والذي لم يدخل عليَّ باعطاني الكثير من وقته في مناقشات مطولة
وممتدة، حول قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وكذلك الأستاذ الدكتور حسن مكي عميد
الدراسات الإسلامية والإستراتيجية الإفريقية بجامعة إفريقيا العالمية، وكذلك الإمام الصادق
المهدي رئيس الوزراء السودان الأسبق.

كما أقدم بالشكر والتقدير للمرجع الديني آية الله محمد علي التسخيري، رئيس مجمع
التقريب بين المذاهب الإسلامية والذي أعطاني الكثير من وقته لمناقشة قضايا التقريب بين
المذاهب الإسلامية خلال زيارته للسودان عام ٢٠٠٤

والشكر موصول إلى الأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة

- الأستاذ الدكتور كايد عبد الحق

- الأستاذ الدكتور حسن الحياري

- الدكتور حسن جليل طه

محمد عبد الكريم حسن العثوم

الفصل الأول:

خلفية الدراسة وأهميتها

- المقدمة
- مشكلة الدراسة وعناصرها
- مبررات الدراسة
- أهمية الدراسة
- مصطلحات الدراسة
- محددات الدراسة
- الدراسات السابقة
- منهج البحث
- مصادر المعلومات



المقدمة

شفل الصراع المذهبي المجتمعات الإسلامية لعدة عصور، وعانت الأمة الإسلامية، ولا تزال تعاني من هذا الصراع، وذهب ضعيته مئات الآلاف، لا بل الملايين من المسلمين على مر التاريخ الإسلامي.

ومن أبرز بؤر هذا الصراع، وأكثرها استحكاماً وخطراً، الصراع المستحكم بين أكبر جماعتين في الإسلام، وهما: أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية الإثنى عشرية.

وفي السنوات الأخيرة أصبح هذا الصراع أحد أكبر المهددات للمجتمعات الإسلامية، ولم يقتصر تأثيره على المجتمعات ذات التنوع الشيعي - السفي، بل تفاعلت معه وتآثرت به سائر المجتمعات الإسلامية الأخرى. كما بات هذا الصراع أيضاً يشكل عقبةً أمام سيرورة الصحة الإسلامية، وعائقاً أمام التقدم الإسلامي بمختلف مراحله.

لقد ارتبط التسنن والتشيع برؤى فكرية متركة على خلافات سياسية بمحنته جرت في الصدر الأول، من خلال التنافس على السلطة، ونبع الطرفان فيما بعد في إقامة عدد من الدول والسلطانات على مدى العصور الماضية. إن الدول التي غلت عليها السنة، اضطهدت مواطنها الشيعة، والعكس صحيح، وكانت العلاقة بينهما قائمة على التناحر والتغريب والتكفير.

ومنذ أواخر سبعينيات القرن العشرين بدأنا نلاحظ أن التوازن بدأ يميل نحو الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران، حيث أصبحت المؤسسة الدينية الشيعية في السلطة. وقد أحتجل الانبعاث الشيعي مكانة شعبية إسلامية بسبب تصديه لأعداء الإسلام المعاصرين، وخاصة الولايات المتحدة وإسرائيل، وكذلك بسبب الأداء المبهجي المميز لحزب الله الشيعي في جنوب لبنان ضد إسرائيل.

وقد أثارت هذه العوامل مخاوف لدى بعض الدول الإسلامية السنوية، واستغلها أعداء الإسلام في العالم لزيادة الفجوة والتبعاد والعداء بين السنة والشيعة، ثم جاءت أحداث العراق وأبرزت اصطداماً مذهبياً، ربما يؤدي إلى تدمير مصالح الأمة الإسلامية الحيوية ويفرض على العالم الإسلامي أوليات تطفي على قضاياها الجوهرية.

وقد كانت المؤسسات التربوية، والتعليمية في المجتمعات الإسلامية، بشقيها الرسمي وغير الرسمي أكبر جوانب المجتمعات الإسلامية تأثراً بهذا الواقع، حيث تأثر المعلمون والطلبة وسائل أطراف العملية التربوية بهذا الصراع، والذي غالباً ما ينبع بالحريق المشتعل ياتي على قيم التسامح والمحبة، وخاصة في المجتمعات الإسلامية التي يتتألف سكانها من مزيج من السنة والشيعة، كالعراق وباسستان والهند وأفغانستان ولبنان وال السعودية ودول الخليج الأخرى وغيرها.

وعلى سبيل المثال تشير تقارير الأمم المتحدة الحديثة إلى تعرض عشرات الآلاف من الأسر العراقية لحالات الطلاق، كما تواجه عشرات الآلاف من الأسر الأخرى القائمة على الرواج المختلط بين السنة والشيعة لهذا الخطر. وقد أدى ذلك إلى تعرض الناشئة وخاصة الأطفال لما يشبه غسل المخ مما يجعلون العنف بشكل عام، والطاغي بشكل خاص، وأن ثمة حالات يحاول فيها بعض الأطفال الانتحار لمنع وقوع الطلاق بين الوالدين بسبب اختلاف المذاهب.

كما وأشارت تقارير القيادات التربوية في بعض المجتمعات الإسلامية ذات التنوع المذهبي - السني والشيعي - إلى تنامي ظاهرة التصub المذهبي، وحالات الاشتباك بين الطلبة السنة والشيعة ب مختلف المؤسسات التربوية والتعليمية.

كما ظهرت اتجاهات بين المسؤولين عن الوقف السني والشيعي، لفتح مدارس خاصة لختلف مراحل التعليم، مما سيؤدي إلى تخرّج فتيان مختلفين ومتعاديّن من الطلبة. كما وأشارت أيضاً إلى أن الطلبة الذي يحملون أسماء بعض الصحابة قد منهم أولياء أسرورهم من الذهاب إلى المدارس لتجنب تعرضهم للأذى من جانب الطلبة المتسبّبين من الطرف الآخر.

لقد اختلطت الرؤية، وانعدمت الفواصل والتواتر، وتم اخذ الصالح بغيره الطالع، وأصبح يسود نفع من الخطاب أقرب إلى هذيان الغرائز، منه إلى صوت العقل والحكمة والإيمان بال التاريخ والمستقبل.

إن هذا الواقع يعكس تبايناً في الثقافة السياسية السائدة في معظم المجتمعات الإسلامية، فهي ثقافة في جملها ترتكز على ثقافة العائلة والقبيلة والقطر، وليس على الأمة، وأن التباين المذهلي إذا ما تلازم مع هذه الاختلافات تصبح المشكلة أكثر خطورة، حيث يصبح الصراع والتنافس عميقاً وشاملاً.

ومن هنا تبرز الحاجة ماسة لتحقيق وإيجاد ثقافة سياسية توفيقية، تقبل الاختلاف ضمن وحدة الإيمان، لإيجاد وسط اجتماعي تربوي، ينظر للخلافات المذهبية في إطار التعديدية الطبيعية الناتجة عن تفاوت العقول في الرؤى الاجتهادية، واختلاف المكونات الثقافية والعوامل التاريخية، التي أسهمت في ترسيخ المذهبيات الإسلامية.

لقد نشأت المذهبية الإسلامية في بدايتها في أحضان الاختلافات السياسية، وغرت وترعرعت في ظل هذه الاختلافات، قبل أن تصبح مؤسسات فكرية ومدارس فقهية، فجواهر الخلاف بين السنة والشيعة، يدور حول الفقه السياسي وموضوع الإمامة والحكومة السياسية، فالقضية السياسية هي أصل الخلاف، ومثلاً أنها كانت عامل تزريق وإضعاف المجتمع الإسلامي يمكن أن تكون عامل قوة ووحدة وتضامن بين المسلمين.

إن جميع المذاهب الإسلامية بما فيها مذهب السنة والشيعة الإمامية هي في جوهرها تعكس أوجهها للتعديدية الفكرية والاجتماعية والسياسية في الفكر الإسلامي، وتدور في كليتها وجديتها حول محور التوحيد، باعتباره قلب الفكر والتاريخ الإسلامي، وهو في نفس الوقت يشكل المهد الأنفي الذي يسمح بالتنوع والاجتهاد في النظر الشرعي والحيار الواقعي. كما أن تعدد المذاهب، هو أيضاً نتيجة حتمية للاجتهاد واستنباط الأحكام وقد كان ولا يزال دليلاً عافية.

لقد أدى إغفال أهل السنة والجماعة بباب الاجتهاد في أوائل القرن الخامس الهجري في وجه المجتهدين العلماء، وإلغاء جميع المذاهب الفقهية التي كانت قائمة قبل ذلك التاريخ، عدا المذهب الأربع، وهي الحنفي والشافعى والمالكى والحنفى، والنظر لأنئمة هذه المذاهب نظرة فيها قدسيّة وعصمة، أدى ذلك كله إلى الحجر على العلماء والمجتهدين بعدم تجاوز عتبة هذه المذاهب الأربع التي حصر التقليد بها. كما حال دون استحداث مذاهب جديدة وظل الاجتهاد يدور في إطارها وتفسيرها، مثلاً حال إغلاق باب الاجتهاد دون الإفاداة من مواهب العلماء التي

وهيئ الله إليها وأصبحوا مقيدين ومقلدين لمن سبهم. وأدىً أيضاً إلى ظهور تكتلات مذهبية حول هذه المذاهب وظهور الفرق الطائفية التي أدت لإثارة التحصّب بين أتباع المذاهب السنية الأربعية. وعلى العكس من ذلك نجد أن باب الاجتِهاد عند الشيعة الإمامية قد ظل مفتوحاً إلى عصرنا الحاضر، يعمل به كل من كانت له الكفاءة والأهلية وحظي بملكة الاجتِهاد والاستنباط. لقد ظلت المسألة السياسية بصورة عامة ومبدأ الشرعية التي يستند إليه الحكم، هي القضية الرئيسة التي يدور حولها الخلاف.

إن التاريخ للواقع السياسي والمذهبي في الإسلام يبدأ ببحث سيطرة الاستبداد، والوصول إلى السلطة بالغُلَب، والتي تُقتل في جوهرها زيفاً وأخراجاً عن قيم الإسلام، وعودته إلى قيم الجاهلية، وما تولد عن هذه الفتنة من صراع فكري ومذهبى حدد مَالات الفكر السياسي الإسلامي، مما جعله محكماً بـشراك الاستبداد، خلافاً لما تقتضيه عقيدة الإسلام ورسالته، وبالتالي فإن الوسيلة الأبرز لردم الفجوة بين السنة والشيعة وتحقيق التقارب بينهما يبدأ من توحيد موقفهما من الاستبداد.

إن التحدى الكبير لنا جميعاً في الوقت الحاضر هو إعادة اكتشاف مركبة الإسلام في خلق نظام فكري تربوي سياسي، يمكنه أن يخاطب المسلمين وغيرهم معاً، بشيء من النقاوة والوضوح لتحقيق العدالة والمبادئ الخلقية النابعة من الإسلام، وبالتالي فإنه لا حاجة لتقديم أفكار عامة وغامضة عن مسؤوليات الدوائر والمؤسسات السياسية، ومساهمة أفراد الشعب في صنع القرار السياسي، ذلك أن ناشتنا ينظرون إلينا، لا نضمن لهم ثقافة سليمة، ونظاماً تعليمياً ممتازاً فحسب، بل لنضمن لهم نظاماً سياسياً نابعاً من منظومة فكرية تربوية سياسية يقدرون على التعامل معه والمساهمة فيه.

إن العالم بأسره يراقب بدقة ما إذا كانت الأمة الإسلامية على اختلافها -سنة أو شيعة- قادرة على تقديم بديل عن المنظور العالمي المتحرر، وذلك عن طريق ممارسة محددة المعالم لنظرية الحكم الإسلامي المستندة لدين الإسلام بحيث تستمكن من التحرّك من الإجمال إلى التفصيل، ومن ذكر الملامح الكلية إلى بيان خطّة دقيقة، لتطبيق هذه النظرية بصورة تضاهي النظريات السياسية الأخرى في العالم.

إن جوهر السنن والتشريع واحد، فهما فرعان لشجرة مباركة هي شجرة الإسلام العظيم، وهذا وجهان لعملة واحدة، وأن الخلاف بينهما شكلي مصطنع، وأن حلّ هذا الخلاف قد ظهر لأسباب وعوامل سياسية بمحضه بالدرجة الأولى، وأن القواسم المشتركة بينهما تشكل ما تزيد نسبته على ٩٥٪ متفق عليها عند الشيعة وعند السنة، وهي أركان الإسلام والإيمان في العقيدة الإسلامية. فالمذهب الشيعي الإمامي، صبغ بلسان الصاد، وكانت البيئة الثقافية العربية هي حاضنته ومصدره، وأن علماء هذا المذهب وأتباعه لهم مواقف مشهودة أيضاً بالذود عن مصالح الأمة في وجه الغزاة.

وأما الاختلافات بينهما بالفروع فهي أمر طبيعي، لأن الله لم ينجز أتباعهما الصفة، فالبشر غير معصومين عن الخطأ، والقول والمشاعر الإدراكية مختلفة مثل سائر البشر، وبالتالي فإن الاختلاف بوجهات النظر معقول وطبيعي، استناداً لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرَأُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَأَجَمَ رَبِّكَ﴾^(١).

إذاء هذا الواقع الصعب، الرديء، الذي يعيشه العالم الإسلامي، والتداعيات والآثار السلبية والخطيرة التي يفرزها التعمّق المذهبي على واقعنا الاجتماعي، والتربوي بصورة خاصة، يبرز التساؤل عن دور التربية والتربويين في العالم الإسلامي، مستذكرين صرخات العالم التربوي "جورج كاوتس" هل تحرّر التربية على التغيير وبناء نظام جديد؟؟ وما هو دور المؤسسات التربوية، وكليات التربية والتربويين في جامعات العالم الإسلامي؟؟ وكذلك كليات الشريعة والمؤسسات الدينية، والمؤسسات الإعلامية، في تحقيق التقارب والتقارب، بين أبناء الجماعتين: أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية المغفرية، خاصة وأن التنشئة السياسية والاجتماعية والمؤسسات التربوية أو الدينية هي المسؤولة بالدرجة الأولى عن هذه التباينات والاختلافات.

إن العملية التربوية بمعناصرها الأساسية "المعلم والطالب والمنهج والمؤسسة" مسؤولة بدرجة ملحوظة عن تشكيل هذا الواقع وهي "بحاجة إلى إعادة نظر في كل جوانب العملية التعليمية، بحيث يعاد بناؤها بشكل سليم وإلا فلا مجال لتحقيق نهضة في بلاد المسلمين، أو أحداث التحول السياسي والاجتماعي والاقتصادي نحو الأفضل"^(٢).

١ - هود، ١١٨ - ١١٩.

٢ - الطوانى، ١٩٩٨، ١٣١.

ويرى الباحث أن من أبرز مهام وواجبات المؤسسة التربوية في العالم الإسلامي حالياً، احتواء الأزمات المذهبية، والتي انفجرت بعدة مجتمعات إسلامية واحتواه تداعياتها على الناشئة والعمل على خلق ثقافة التغريب بين المسلمين، حيث أن معظم الخلافات المذهبية بين الجماعتين - السنة والشيعة - ذات جذور سياسية تكروست من خلال التصيف المذهلي السياسي المتبادر لدى الجانبيين، وتكرست من خلال قنوات التنشئة السياسية والاجتماعية المعروفة.

ويعتقد الباحث أن الاهتمام يجب أن يتركز على خلق ثقافة سياسية، وبلورتها من خلال بناء نموذج موحد للفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، يلقي قبولاً واستجابة من الجانبيين، يستند في مرجعيته إلى كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المؤكدة، والمصالح المرسلة للMuslimين، والمصادر المتفق عليها.

والحقيقة أن هذا الموضوع، فضلاً عن أهميته، فهو متراوحي الأطراف وعلى درجة كبيرة من السعة والتشعب، إذ هو بحث في التربية الإسلامية عامة، والفقه السياسي لدى كل من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية الاثني عشرية، وكان يكفي تناول جزئية من جزئياته، أو جانب من جوانيه ليكون موضوعاً لهذه الرسالة، لكن الباحث آثر تناول كل الموضوع بشموليته؛ طمعاً في الإسهام بمحاولة بناء أنموذج للفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، يكون مرجحاً وزاداً للأجيال الناشئة، من خلال عمليات التنشئة السياسية والاجتماعية المتواصلة والدائمة.

ومما زاد في صعوبة الموضوع أن أبعاده مبعثرة في ثنايا علوم متشربة، كعلم الكلام والتاريخ والفقه والأصول والحديث والفسر والتربية والعلوم السياسية وهو ما يتطلب الرجوع لمجموع تلك العلوم واستخراج ما يتعلق منها بالبحث.

والباحث إذ يحاول وضع أسس وأطر عريضة لأنموذج للفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، ليدرك تماماً أن المعمود السياسي في العالم الإسلامي خلال العصور السابقة، قد ولد ثقافة سياسية استبدادية لازمت المسلمين في معظم عصورهم. فمنذ أن تحول النظام السياسي الإسلامي من خلافة راشدة، إلى ملك عضوض، نأى الفقهاء والعلماء بأنفسهم عن التفكير بالشأن السياسي، واستمر تضاؤل اهتمامهم بباحث الأحكام السلطانية، كالبيعة والطاعة والإماراة والولاية والشورى والمحاسبة، وأهل الحل والعقد، حتى أفرغت هذه المفاهيم من مضامينها.

وَحُمِّلَتْ بدلات تصب في خدمة ثقافة الاستبداد وتعزيزها، وإما بالصف والقهر، وأما بالنأويل المفروض الفاسد.

ومع بزوغ الصحوة الإسلامية على اختلاف مظاهرها ومجرياتها، برز واقع جديد في العالم الإسلامي، وألقى مهمة تاريخية على عاتق مفكري الإسلام التربويين والدينيين والسياسيين، كي يرتدوا للMuslimين أفقاً أرحب، ومستوى أعمق على صعيد بلورة المشروع الإسلامي وفق رؤية شاملة، وهذا يتطلب من علماء السنة والشيعة، والمؤسسات التربوية والدينية ضرورة المراجعة الجادة الناقدة للتراجم ومناهجها، لتفويه وتطويره وتأسیس الاجتهاد الفقهي على منهج علمي متجدد.

إن التمذهب قد ترسخ عندما تكاثر المجتهدون لدى المسلمين، وخسروا من الفوضى، فتواضعوا من تلقاء أنفسهم، دون أن يأمرهم بذلك حاكم، على نحو سبعة مذاهب، أربعة سنة ومتذهبين شيعيين، ومذهب خارجي، والتزموا تلك المذهب طوعاً، فنظموا أنفسهم تمهلاً، قيقاً، ولكن بعد تطاول المهدود تصبح الجولة للتجدد، وليس للجمود والتقليل، لأن الحاجة لقوم يجددون ولا يقلدون ويأمرون الناس بالمنزوج من التمذهب والعصبية المدرسية الضيقة^(١). إن القضايا التي تعبأ به المجتمع الإسلامي، هي قضايا سياسية شرعية عامة بالدرجة الأولى أكثر منها خاصة، وهي قضايا سكت عنها الفقهاء كثيراً ولا تقاد تقاد لها أثراً في كتبأصول الفقه وأصول الأحكام، ذلك أن الحكومات المتعاقبة كانت تتولى الحكم بالوراثة أو بالقبيلة، ولم تكن بحاجة لكي تطلب من المسلمين حق الطاعة، ولذلك أغفلوها الفقهاء، وجردوها من حق وضع الأوامر واجبة الطاعة من المسلمين. وأما حكومات المسلمين اليوم فهي في نظر معظم الفقهاء حكومات جاهلية، تتخذ من الإسلام غطاء وواجهة لتمرير وجودها ومشروعيتها، وهي في جوهرها صنيعة القوى الاستعمارية، ولذلك استمر الفقهاء بإغفال البحث في الفقه السياسي الإسلامي.

إن الحاجة تبدو ماسة لفقه معاصر، كما الحاجة لقوم يجددون ولا يقلدون، فلا بد من توليد فقه للتدبر، يكيف حياتنا العامة في مجالات السياسة والمجتمع، والعلاقات الدولية، بحيث تتجاوز

دائرة علم الأصول التقليدية المقصورة بالمناقشات اللغوية، والمجادلات المنطقية المصورية التي انتهت إلى قول الباب جامدة لا تتبع فكراً ولا تولد فقهاً. فقد اجتهد الأقدمون في بنية نقاويف الاجتماعية خاصة، وقد تصدوا لمعالجة مشكلات واقعهم وظروفهم في ذلك الوقت، فكانت مناهجهم واجهاداتهم في جانب كبير منها محدودة بظروف ذلك الواقع، ومحكومة بمحدود تلك البيئة.

وإذ لم نقم بصياغة الواقع في ضوء رسالة الإسلام فإنه سيصاغ في ضوء نظريات أخرى، خاصة وأن الدور الملقى على المسلم هو قيادة الناس جمِيعاً لحياة تقوم على أسس الإسلام الكبير، فالتجدد شرط لأصالحة الدين.^(١)

إن التجديد يعنيه الواسع الشامل لا يتأتى إلا بقيادة "مؤسسة" تسع لتوسيع كل هموم التجديد، وتفوّى على النهوض بأعبائه الفكرية والعملية. والأمر ليس مقتصرًا على تراث قديم كان منسياً، بل هو اجتهاد لبسط طروحات جديدة، لا بل يلزم بناء منهج جديد لاجتهاد، واستنباط من القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، واعتباراً بالتراث، واستعانة بالعلم والتجربة المعاصرة لتنطية حاجات الفتاوى خاصة في المجال السياسي وهو المجال الذي لا يزال يعاني فقراً فقهياً ملحوظاً مقارنة بغيره من الفقه الأخرى^(٢).

و ضمن هذه الرؤية التجددية المعاصرة، وضع الباحث مركبات وخطوطاً عريضة لمشروع أنجذب في الفكر التربوي السياسي الإسلامي، كخطوة أولى ولبلنة أساسية، للبورة مشروع دستور إسلامي شامل يتضمن قيم الديقراطية، والمواطنة، والمساواة، وحقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، وحقوق المرأة السياسية ومشاركتها، وسائر المivities السياسية الأخرى، يكون مقبولاً لدى المسلمين عامة، ولدى أبناء المجتمعات الإسلامية التي يتكون سكانها من مزيج من السنة والشيعة بصورة خاصة.

ويرى الباحث أنه قد آن الأوان لتجاوز العقلية الفقهية السائدة عند المذهبين، ذلك أن الاعتماد على المعايير الفقهية فقط في نشر مفاهيم تعزز التسامح وتوسّع لمبدأ التعايش ليست قادرة

١ - التراي، ٢٠٢٠١٩٩٠

٢ - التراجم

لوحدتها على خلق ثقافة التسامح والتعايش؛ لأن هذه المفاهيم تتسمى لعلم آخر محكم بالوعي بمفاهيم سياسية معاصرة، وتصور مدنى لشكل المجتمع الحديث، الذى يستوعب جميع التناقضات المذهبية والاختلافات العرقية.

ويعتقد الباحث أن هذه الفترة هي أفضل الأوقات للعمل على تطوير الأنماذج الأمثل للمؤسسات السياسية والاجتماعية والتربوية الإسلامية، كي تقوى على مواجهة التهديدات الجارحة في القرن الواحد والعشرين بشأن القضايا السياسية المختلفة، وأن هذا الأنماذج المقترن سيكون عتبة الخطوة الأولى نحو بناء المسور المحكمة بين المسلمين من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية، لا بل وسائر المسلمين في العالم لتفاف الجهود نحو بناء منظومة سلوك سياسي لنظام أو دستور إسلامي للدولة المعاصرة.

مشكلة الدراسة

واجهت الأمة الإسلامية، وسائر أقطار العالم الإسلامي وكما ذكر، العديد من الصراعات المذهبية المتعددة بصورة عامة، والصراع المذهبي بين السنة والشيعة بصورة خاصة، مما زاد في غرق الأمة الإسلامية وتناحرها وانقسامها إلى شيع وأحزاب يكفر ويحارب بعضها ببعض، انعكست بصورة مؤلمة على العالم الإسلامي في مختلف المصور.

وقد كانت مسألة الولاية والسلطة، العامل الرئيس في نشأة هذه الصراعات وتناميها، وتفاعلها، وبصورة مستمرة حتى يومنا هذا. وقد ترسخت هذه الصراعات من خلال التنشئة السياسية، والاجتماعية لدى السنة والشيعة الإمامية على مر الأجيال بحيث أصبحت أمراً واقعاً وعائقاً كبيراً أمام تقدم وتطور المجتمعات الإسلامية.

وقد ظهرت بعض النداءات، والدعوات الإصلاحية، الداعية إلى وحدة المسلمين وتجاوز الأطر المذهبية الضيقة، وكانت معظم هذه المحاولات تصدر عن علماء الفقه الإسلامي، وعلماء الكلام، وقادة الفكر الديني والسياسي.

إلا أن دور التربية السياسية وتأثيرها المهام، لم يكشف في دراسة علمية، ولذا فإن الفرض من هذه الدراسة هو بناء أنماذج للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة مستنداً إلى رؤية توقفية للمفاهيم السياسية عند السنة وعند الشيعة.

عناصر مشكلة الدراسة

وبعبارة أخرى فإن الغرض من هذه الدراسة الإجابة عن التساؤلات الآتية:

١ - ما مركبات التربية السياسية عند السنة؟

٢ - ما مركبات التربية السياسية عند الشيعة؟

٣ - ما أوجه الشبه والاختلاف بين مركبات التربية السياسية عند السنة، وعند الشيعة؟

٤ - ما مركبات التربية السياسية الإسلامية المعاصرة، المشتركة بينهما، والتي يمكن من خلالها بناء

أنموذج إسلامي للتربية السياسية المعاصرة، مستنداً إلى التربية السياسية عند السنة وعند الشيعة؟

مبررات الدراسة:

لعل من أبرز الغايات التي تسعى الدراسة لتحقيقها هو التقريب والتقارب بين أتباع مذاهب أهل السنة والجماعة وبين أتباع مذهب الشيعة الإمامية.

ويرى الباحث أن مظايف ومكونات هذه المذاهب لا تدعوا، ولا تقر العصب المذهبي، لا بل أنها تحرم التفرقة والتباين بين المسلمين، لكن كلاماً من مذاهب أهل السنة والجماعة، ومذهب الشيعة الإمامية المغفرية، وقعت ضحايا للأنظمة السياسية التي حكمت باسم الإسلام، والحكومات المفتقرة للشرعية الدينية، من خلال محاولاتها استخدام علماء هذه المذاهب وفقهائها، لتبسيير مشروعيتها. وهذا يدعونا إلى التساؤل على سبيل المثال عن علاقة الأموريين الذين استولوا على السلطة باللغة والمصيبة القبلية، وتحولوا الخلافة الإسلامية الشورية إلى مملك عضوض وراثي، بفقه أهل السنة والجماعة، وأهل الحديث وكذلك وعلى سبيل المثال ما علاقة السوسيين والصفويين بالمذهب المغفرى الإمامى وهم الذين افغوا التشيع من جوهره ومحنته!!! وكل ذلك يدعونا لإعادة قراءة التاريخ قراءة نقدية موضوعية وكذلك إعادة تدريسه بصورة جديدة للناشئة بعيداً عن العصب المذهبي.

كما لا بد من إعادة النظر بكل ما استقرت عنده النظرية السياسية الإسلامية لدى الباحثين، لبلورة النتائج التي يمكن للأمة أن تستفيد منها في صياغة الأنماذج التربويي السياسي الإسلامي، فقد أصبحت المجتمعات الإسلامية بأمس الحاجة لصياغة المفاهيم السياسية الإسلامية، بمعرض عن

التأثير الخارجي لبناء جيل جديد يؤمن بالتسامح والمحوار وينبذ الإرهاب والتطرف.
ويمكن تحديد أبرز مبررات هذه الدراسة بما يلي:

- ١ - الحاجة لبلورة خطاب تربوي سياسي إسلامي يتضمن قيم الشورى والديمقراطية، والعدمية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وسائر المفاهيم السياسية المعاصرة، خاصة وأن هناك تشويشاً وعدم وضوح في معطيات الخطوط العريضة للفكر السياسي الإسلامي، سواءً أكان ذلك عند السنة أو الشيعة، وخاصة فيما يتعلق بالقضايا الأساسية الكبرى حول مفاهيم الشورى والديمقراطية، والمواطنة والمساواة، والسيادة والحاكمية وحقوق المرأة وحقوق الإنسان... وغيرها.
 - ٢ - ملاحظة أن الوضع السائد ومنذ عدة سنوات في عدد من أقطار العالم الإسلامي، وما يجري فيها من صراعات مذهبية، قد أدى إلى تعظيم الفوارق الطبيعية وتوليد الفوارق غير الطبيعية، أي المغالاة المذهبية، مما يؤدي بالفقه رغماً عنه إلى إنتاج الأحكام الخلافية، وهذا مدعى للباحثين التربويين والسياسيين ورجال الدين للعمل معاً، للرقى بالمجتمع الأهلي إلى مستوى المجتمع المدني التعددي، كي لا تصبح العصبية المذهبية بديلاً للمواطنة السليمة في المجتمع الإسلامي.
 - ٣ - الدعوة لتكريس مفهوم الانتفاء للدولة باعتبارها دولة الأمة، بدلاً من الانتفاء للطائفة والجماعة، لأن نقض مفهوم الدولة يدفع الجميع إلى مسار التمزق والتفرقة.
 - ٤ - تكريس ثقافة التقرب بين مذاهب أهل السنة والجماعة، وبين مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، فهاتان الجماعتان تشكلان غالبية العظمى من الأمة الإسلامية، ويمكن تحديد هذه الثقافة بأنها "معرفة عملية مكتسبة تتطوّر على جانب معياري، وتتجلى في السلوك الوعي لأنصار هذه المذاهب في تعاملهم مع بعضهم".
 فهي ثقافة تستهدف العمل والفعل والسلوك والتطبيق، فهي ليست مجرد معلومات نظرية غایاتها بيان الحقائق فحسب، بل عملية تطبيقية. وهي ثقافة مكتسبة يحصل عليها الإنسان بعد أن لم تكن لديه وهو يتعلمها ويكتسبها بطرق التعلم والاكتساب المختلفة من البيئة والقدوة والأئمة والكتب وطرق المحوار وغيرها.
- ويعتقد الباحث أنه يمكن تحقيق هذا الواقع الثقافي من خلال الوسائل التالية:

١. القضاء على الجهل المذهبي الذي ابْتَلَيت به المذاهب والفرق الإسلامية المختلفة، حيث أن العوام والجهلة، هم الذين عملوا على مدى المصور على إشعال نار الفتنة المذهبية، وي يكن تحقيق ذلك من خلال وسائل الإعلام والاتصالات المختلفة المرئية والمسموعة والمكتوبة، كما يقع على عاتق أئمة المذاهب والفقهاء الكبار، مهمة تقديم المعرفة الصحيحة والسلبية لأتباعهم عن عقائد المذاهب الإسلامية الأخرى.
٢. أن تعبّر المذاهب عن مواقفها، ومضمونها بجريدة تامة على أساس المصادر الأولى وهي القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الصحيحة.
٣. بيان أن ما هو مشترك يجمع بين هذه المذاهب وهو الأساس، هو أكثر مما يبتئلا من الاختلاف، فأصحاب هذه المذاهب من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية، متتفقون تماماً على المبادئ الأساسية للإسلام، فكلهم يؤمنون بالله سبحانه وتعالى، واحداً أحداً، وبأن القرآن الكريم كلام الله المنزل، وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً للبشرية كافة، وكلهم متتفقون على أركان الإسلام الخمسة: الشهادتان والصلوة والزكاة وصوم رمضان وحج البيت وعلى أركان الإيمان: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، واختلاف العلماء من أتباع المذاهب في الفروع وليس في الأصول.
٤. تعميق ثقافة الحوار وحق الاختلاف باعتبارها من حقوق الإنسان التي كفلتها الدين الإسلامي، سواءً في مجال الاعتقاد الديني أو التقاقي، واحترام هذا الحق كما كان يحترمه المسلمون الأوائل فقد كان وعلى سبيل المثال الإمام أبو حنيفة يفتخر بتل门ده على يد الإمام جعفر الصادق بقوله "لولا استنان هلك النعمان".
٥. الإيضاح لل المسلمين بأن التقريب بين المذاهب لا يهدف إلى صهر هذه المذاهب ودمجها بمذهب واحد، يستهدف أيضاً رد السفي أو الشيعي عن مذهبيه بل توحيد صفوف أتباع هذه المذاهب حول الأصول المتفق عليها وقبول الاختلاف وتغريب وجهات النظر في المسائل المختلفة عليها، وبصورة أكثر وضوحاً العمل على التقريب بين أتباع المذاهب وليس بين المذاهب^(١).

٦. إصدار الفتاوى الفقهية المشتركة لكافحة الفقهاء بتحريم وعدم جواز تكفير أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى، ذلك أن كل من يتبع أحد المذاهب الأربعه من أهل السنة والجماعة، والمذهب المغفرى والمذهب الزيدى والمذهب الأباضى والمذهب الظاهري هو مسلم ولا يجوز تكفيره ويحرم دمه وعرضه وماله^(١).

٧. التركيز على إبراز المركبات والقواسم المشتركة بين مذاهب السنة وبين مذهب الشيعة الإمامية والتي تزيد على ٩٥٪، وإيصال بأن وجود بعض الاختلاف حول الجزريات لا يبرر التفرقة والتتصب بين الأتباع، وبالتعقق والبحث نجد أن هناك خلافات بين أتباع المذاهب السنوية فيما بينها أكثر مما بينها وبين الشيعة الإمامية، والعكس أيضاً صحيح.

أهمية الدراسة

للدراسة أهمية كبيرة ويعن تحدیدها بعدين رئيسین هما الأهمية النظرية والأهمية التطبيقية.

أولاً: الأهمية النظرية

يعتبر التصصب المذهبي بين السنة والشيعة، أحد التحديات والعقبات التي تواجه العالم الإسلامي في تقدمه وازدهاره، وقد استقطب هذا الموضوع اهتمام ومتابة معظم المسلمين بجميع أنحاء العالم، خاصة في السنوات الأخيرة حيث سقط المزيد من الضحايا المسلمين نتيجة هذا الصراع، كما لا تزال العديد من المجتمعات الإسلامية تعاني من آثر هذا الصراع.

وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع، وارتباطه بالعملية التربوية، باعتباره أحد مخرجات التنشئة السياسية الحافظة، القائمة على أسس ومفاهيم سياسية إسلامية مذهبية ضيقية، إلا أن الدراسات التربوية المتعلقة بهذا الموضوع وخاصة في مجال التربية السياسية لا تزال معدومة، وكذلك في ميدان علم الاجتماع التربوي السياسي. لذلك فإن هذه الدراسة قد تكون الأولى من نوعها حسب علم الباحث، إذ أنها من الدراسات التربوية السياسية الإسلامية التي تقع في البعد التربوي السياسي الإسلامي المقارن. ولا يزعم الباحث أن ينهض بهذا المجهد وحده، بل حسبي أن

يضع لبنة في جدار هذا البناء المنشود، أو يهد الطريق أمام باحثين آخرين لاستكمال المجهود وتدارك النص.

ومن المتوقع أن تكون هذه الدراسة بما ستر عنده من نتائج تبلور بالأنموذج التربوي الإسلامي المقترن، بداية جادة لسلسلة من الدراسات المماثلة على المستوى العربي والإسلامي، لسبر غور ظاهرة شديدة التعقيد، حيث ستفتح الباب على مصراعيه للبحث العلمي المبادر للتعصب المذهبي الإسلامي وأثاره الخطيرة، وكيفية معالجته وتلافي هذه الآثار. كما أن هناك تداخلاً كبيراً، وأضطراباً في فهم معظم المفاهيم التي يتم تناولها في سياق هذه الدراسة، مما يعني أهمية التمييز النظري، والتحليل المقارن بين هذه المفاهيم لدى كل من جامعة أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية المعرفية.

ثانياً: الأهمية التطبيقية

أما الأهمية التطبيقية لهذه الدراسة، فستماشى بما ستر عنده من نتائج مع الاتجاهات الدينية والسياسية التي تناولت التعصب المذهبي، والتأكيد على السلام الاجتماعي بين جماعة أهل السنة وبين الشيعة الإمامية، باعتبار أن جوهر التسنن والتشيع واحد، وأنهما فرعان لشجرة مباركة واحدة هي شجرة الإسلام، وإزالة المواجر النفسية التي تقف عائقاً أمام افتتاح المسلمين على بعضهم وترسيخ قيم المساواة والتسامح وثقافة الموار بين أبناء الأمة الإسلامية.

ويدرك الباحث أن التعصب المذهبي، بين السنة والشيعة، يشكل حقلًا معرفياً يتوجسه الباحثون نظراً لما ينطوي عليه من خصوصية وحساسية. ظاهرة التعصب المذهبي لا تزال تسجل نفسها في عمق نفسية الشخصية الإسلامية "تابو" مدعجناً بكل أنواع المخوف والمنع، وهي في هذا المجال الممتلىء بالخطر، تشكل أحد أهم الظواهر التي يغلفها القموض في مختلف المجتمعات الإسلامية، وتحتاج لأن يوجه الاهتمام لدراستها.

وبالتالي فإن هذه الدراسة تتناول موضوعاً علمياً، وقضية تربوية دينية سياسية اجتماعية بالغة التعقيد والمحاسبة، أشبه بعقل مليء بالأشواك والألغام يخشى الكثيروناقرابة منه، ويسعون للابتعاد عنه، وتجنبه لاعتبارات أبرزها :

- الاستمرار بإضفاء صورة مثالية للمجتمعات الإسلامية، كمجتمعات خالية من العيوب والاختلافات، والتناقضات.

٢. الخوف من أن يؤدي تناول هذه القضايا بالدراسة والمحوار، إلى تأجيجها وتزايدها والتي قد تعكس سلباً على الحياة الاجتماعية.

٣. محاولة بعض المؤسسات توظيف هذه التناقضات الاجتماعية المرتبطة بالتعصب المذهلي لخدمتها وخير مثال على ذلك الأحزاب الطائفية، والقوى الإسلامية المحافظة، والأنظمة السياسية، والجماعات الدينية المتطرفة القائمة على أساس مذهلي ضيق.

وهذا يعني أنه يمكن في ضوء نتائج الدراسة الحالية، وما تكشف عنه من دلالات تتعلق بالتعصب المذهلي، ودرجات شدته العمل على إيجاد البرامج الوقائية التي يمكن القيام بها للتلاميذ في المؤسسات التربوية الرسمية، والجامعات وكذلك البرامج الإرشادية والعلاجية لهم بمستوياتهم التعليمية المختلفة. وسيكون هذا الأغذож المقترن أول خطوات هذه البرامج.

التعريفات الإجرائية

- التربية السياسية: وهي العملية التي يتم من خلالها تربية مفاهيم ومعارف وقيم واتجاهات وعادات ومهارات وتقالييد سياسية للناشئ للقيام بدوره السياسي بعقل وخلق ومسؤولية لأداء واجبة في المجتمع على أكمل وجه.

- السنة: ويطلق عليهم أهل السنة والجماعة وهم أتباع المذهب الإسلامي التي تكونت من مجموعة أراء علماء فريق جهور المسلمين وشكلت أرأوهم النظرة العامة، التي سادت أوساط المسلمين. ويقصد بهم تحديداً المذهب الشافعى والحنفى والمالكى والحنفى، غالباً ما يضاف لهم المذهب الظاهري لابن حزم، ويطلق عليهم أحياناً جهور أهل السنة. وبشكل أهل السنة والجماعة في عصرنا الحالى الغالبية العظمى من سكان العالم العربى والإسلامى.

- الشيعة الإمامية : ويقصد بها فرقة الشيعة الإمامية الائتية عشرية. وهي الفرقة التي تعتقد بوجود إثنى عشر إماماً. أو لهم الإمام على بن أبي طالب وأخرهم الإمام المهدى المنتظر ويطلق عليهم أحياناً المعرفية لأنهم بالمذهب المتفقى المعرفى ، نسبة لإمامهم السادس الإمام جعفر الصادق. ويطلق عليهم أيضاً مصطلح "الشيعة" في عصرنا الحاضر تبييناً لهم عن الفرق الشيعية الأخرى كالزيدية، والإسماعيلية وغيرها من الفرق الشيعية، والتي يجمعها جميعاً اعتقادها بأسبقية الإمام على بن أبي طالب بالخلافة بعد الرسول(ص).

- أنموذج للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة: رؤية جديدة شاملة لمرتكزات التربية السياسية الإسلامية المعاصرة، قابلة للتطبيق في مختلف المجتمعات الإسلامية ،في مجالات عديدة، كالتربيـة والتعليم، ومؤسسات المجتمع المدني، ومستندة إلى نظرـة توفيقـية للمفاهيم السياسية، بين أهل السنة والجماعـة وبين الشـيعة الإمامـية في ضـوء القرآن الـكريم والـسنة النـبوـية السـرـيفـة.

محدثـات الـدراـسة

١. تقتـصـر مـصـادر الـدراـسة، عـلـى الرـؤـى السـيـاسـية المـعاـصرـة وـسيـكون أحـد المـحدـدـات هـذـه الـدراـسة عـدـم المـخـوض فـي التـرـاث السـيـاسـي السـيـني، والـشـيعـي الـقـديـم معـ أنـ النـظـريـات السـيـاسـية الـحـدـيثـة وـالـمـعاـصرـة، لـيـسـ منـقـطـلـة عـنـ النـظـريـات الـقـديـة، كـمـاـنـ النـظـريـات المـعاـصرـة لـيـسـ تـكـرـارـاـ لـنـظـريـات الـقـديـة، حـيـثـ طـرـأـتـ تحـوـلـاتـ كـبـيرـةـ فـيـ الـفـكـرـ السـيـاسـيـ، السـيـنيـ، وـالـشـيعـيـ الـإـيـامـيـ، بـالـإـضـافـةـ لـتـأـثـرـ بـالـأـفـكـارـ وـالـتـجـارـبـ السـيـاسـيةـ المـعاـصرـةـ فـيـ الـعـالـمـ فـيـ عـصـرـنـاـ الـمـدـيـثـ

٢. إـنـ بـنـاءـ الـأـمـوـاجـ الـإـسـلـامـيـ لـلـتـرـبـيـةـ السـيـاسـيـةـ إـلـيـمـاـنـيـةـ يـقـصـرـ عـلـىـ الـمـفـاهـيمـ السـيـاسـيـةـ الـآـتـيـةـ:

أـ - الـدـوـلـةـ وـالـحـكـوـمـةـ

بـ - السـيـادـةـ وـالـسـلـطـةـ وـالـمـاـكـمـيـةـ

جـ - الـخـلـافـةـ وـالـإـمامـةـ

دـ - الشـورـىـ وـالـدـيـقـرـاطـيـةـ

هـ - الـأـمـةـ

وـ - الـقـومـيـةـ وـالـوـطـنـيـةـ

زـ - الـمـوـاطـنـةـ

حـ - الـحـقـوقـ وـالـمـحـرـياتـ السـيـاسـيـةـ وـحـقـوقـ الـأـسـانـ

طـ - الـمـرـأـةـ وـمـشـارـكـتهاـ السـيـاسـيـةـ

يـ - الـأـحـزـابـ وـتـنـظـيمـاتـهاـ السـيـاسـيـةـ

مراجعة الدراسات السابقة

من خلال الاستقصاء، ومراجعة الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الدراسة، لا توجد أية دراسات مباشرة، تناولت بناء أنموذج معاصر للتربية السياسية الإسلامية، وتوجد عدة دراسات، عالجت بعض مفاهيم التربية السياسية، وتناولت جوانب مختلفة من النظام السياسي الإسلامي، فهناك دراسات تاريخية، وفلسفية وفقهية، وعند كثيراً من الأفكار والقضايا المتعلقة بهذه الدراسة مبنية بكتب الموضوعات الأخرى، ومن ابرز الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع بصورة غير مباشرة:

١. فياض، عبد الله "١٩٦٦": تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة بين عهدي الصادق والطوسى - بحث قدم للحصول على درجة الدكتوراه من الجامعة الأمريكية -
بيروت

حاول الباحث أن يدرس تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة، في الفترة الواقعة بين ١٤٨٠-٤٦٠ هجري، وقد اعتمد المنهج التاريخي في بحثه.

وقد انتهى الباحث إلى بعض النتائج أهمها أن النظام التربوي عند الشيعة الإمامية فرع من نظام تربوي إسلامي عام، ولكن له ميزاته التي تميزه عن غيره من فروع التربية الإسلامية الأخرى، فالإمامية رغم اعتقادهم بأن القرآن الكريم الموجود بين أيدينا هو كتاب المسلمين كافة بما فيهن الشيعة الإمامية، وأن السنة نفس وتكلم القرآن الكريم، يرون أن غيرهم من المسلمين لم ينقلوا المدرسين المذكورين من منابعهما الأصلية ونتج عن هذا الاختلاف بين الشيعة الإمامية، وغيرهم من المسلمين نتائج تربوية وتعلمية ملحوظة، خاصة في مجال طلب العلم، الذي غايته أن يأخذ الحديث من مصدره المعلوم.

كما خلص الباحث إلى أن من أبرز سمات الفكر الشيعي هو القول بالاجتهاد. ففي نطاق الفكر التربوي الإسلامي لا يمكن التخلص عن فكرة أهمية المجهود ومسؤوليته في بناء وتوجيه المجتمع في سعيه للعمل والمرارة. ويؤخذ على هذه الدراسة عدم الربط بين الواقع السياسي والاجتماعي الذي كان سائداً، وبين النظام التربوي عند الشيعة في تلك الفترة.

٢. الفـ "سعيد ١٩٨٧" مقدمة في التربية السياسية لأقطار الوطن العربي دار اللواء - عمان تشمل الدراسة على عرض الواقع القائم للتربية السياسية في أقطار الوطن العربي، ويستعرض مركبات التربية السياسية فيها، والأصول التي تقوم عليها، ويلخص الباحث من خلال استعراض ومقارنة الواقع التربوي والفلسفات التربوية السائدة في الوطن العربي، بحيث أصبحت التربية السياسية القائمة في هذه الأقطار، تعمل على تكريس الفطريّة القائمة في العالم العربي، بدلاً من الوحدة، ويطرح الباحث المواجهة المقترحة، من خلال العمل على تجاوز مفاهيم القومية، والوطنية القائمة على أساس العرق والدم واعتماد وتبني المفاهيم القائمة على أساس ثقافي.

وتكتسب هذه الدراسة أهميتها من خلال استعراضها لواقع التربية السياسية ، وبيان أهمية التربية السياسية باعتبارها عملية مستمرة من الطفولة حتى باقي العمر، يكتسب عن طريقها الفرد المعلومات والقيم والاتجاهات التي ينقلها أو ترتبط بالنسق السياسي لمجتمعهم، ودورها في تحقيق التجانس والانسجام داخل الجسد السياسي والاجتماعي وتحطيم الولاءات الضيقية وغرس الشعور بالولاء للدولة والأمة بفهمها الثقافي الواسع. وكانت هذه الدراسة بثابة المخافر للباحث لتناول التربية السياسية لدى السنة والشيعة الإمامية ومحاوله الخروج من هذا الواقع الذي تعمل فيه التربية السياسية على زيادة التبعض والتمزق والتشذب ،من خلال بناء نموذج معاصر للفكر السياسي التربوي الإسلامي. ويلاحظ أن هذه الدراسة مقتصرة على أقطار الوطن العربي، ولم تتعرض للتأثير المذهبي على التربية السياسية.

٣.الجـابـري "محمد عـابـد ١٩٩٠" ، العـقلـ السـيـاسـيـ العـربـيـ مـحـدـدـاتهـ وـخـبـلـاتهـ دراسة تاريخية تحليلية تقدمة فلسفية، اعتمد المنهج التحليلي التقدي. قام الباحث بعرض المفاهيم والصورات، التي تؤطر الرؤية للعقل السياسي في الثقافة العربية الإسلامية ، من خلال رؤية تحليلية تقدمة للمعقل السياسي العربي الراهن. وقد انطلقت دراسته التقديمة التحليلية من ثلاثة مفاهيم أساسية تشكل جوانب العقل السياسي العربي هي القبيلة والمقيدة، والفنية، وأرجع كثيراً من المفاهيم والسلوكيات السياسية في المصور الإسلامية إلى أصولها القبلية والمنفعة الاقتصادية والعقيدة.

وخلص الباحث إلى أن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المائلة بين الإله " والأمير" منذ القدم إلى اليوم، غوذج "المستبد العادل" ولا فرق في ذلك بين شيعي وسنّي. أو بين حنفي وأشعرى ومتزلى. ويرى أيضاً أن الإسلام دين ودولة، لكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين ، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين، فمسألة الحكم في الإسلام مصلحة اجتهدية، ولذلك اختلف المسلمون حولها، وكان الطرفان الرئيسيان في هذا الخلاف الشيعة وأهل السنة.

وخلص الباحث إلى ضرورة الانحياز للديمقراطية وضرورة الوعي بأهمية الديمقراطية من خلال الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته، ويطرح ضرورة إعادة بناء الفكر السياسي والإسلامي ، منطلاقاً من إعادة تأصيل الأصول التي توسي النموذج الممكن استخلاصه من مرحلة الدعوة الحمدية ، والخطوة الأساسية في ذلك إقرار المبادئ الدستورية دون ترك فراغ سياسي.

ويكفي القول أن منهج الجابري في بعده هو توظيف لمنهج الفيلسوف الإسلامي ابن رشد، من حيث تناوله ونقده للتراث العربي الإسلامي. كما يمكن اعتبارها إعادة إنتاج لمفهوم العصبية عند ابن خلدون.

٤. إبراهيم "فؤاد ١٩٩٦" الفقيه والدولة، دراسة تاريخية فقهية -

اعتمد الباحث المنهج التاريجي - التحليلي. وقام الباحث باستعراض وتحليل المصادر التاريجية، والفقهية للشيعة الإمامية الائمة عشرية ، لاستجلاء جوهر الموقف الشرعي الشيعي من السلطة على وجه العموم ممثلاً بالمصنفات الفقهية الشيعية . وذلك منذ القرن الثاني الهجري وحتى الوقت الحاضر.

وخلصت الدراسة إلى أن تحولات كبيرة، قد حدثت في تاريخ الجماعة "خصوصاً غيبة الإمام المهدي" وكذلك نجاح الشيعة في توظيف علم الكلام لدرء الخطط عن المذهب، وبناء المذهب بصورة رصينة ومحكمة. بعد أن برعوا في إتقان علم الكلام، وأوضحت الدراسة أن ثمة علاقة وطيدة بين الفقه والسياسة، من حيث تأثير الفقه في السياسة . وطبيعة الدولة التي يروم الفقيه إقامتها، بوجوب معايير شرعية خاصة، وهي نفس المعايير التي تمنع الفقيه احتكار السلطة، بعد أن كانت امتيازاً للإمام وحده. وأوضحت الدراسة السيرة التاريجية للفقه السلطاني، منذ عصر النص، وحتى ظهور نظرية ولاية الفقيه.

ويرى الباحث أنه وعلى الرغم من أن هذه الدراسة هي من أهم الدراسات المعاصرة الجادة في هذا المجال والتي استطاع الباحث خلالها سبر غور عشرات المصادر بمنهج تقدی موضوعی حق شروط البحث العلمي، إلا أن النتائج التي خلص إليها الباحث لا تتفق مع التجديد الفقهي الشيعي الإمامي المعاصر، حيث يشير الباحث إلى أن طبيعة الدولة عند الشيعة هي دولة دینية، وهو ما لا يتفق مع آراء الفقهاء والمفكرين الشيعة المعاصرین والذين يؤكدون بصورة متكررة على أن الدولة الإسلامية دولة مدنية في مجتمع مدنی، يكون دستورها ومرجعيتها الإسلام، بحيث يخضع حكامها للمحاسبة والمراقبة من قبل الأمة، ولا يتمتع بأي قداسة كما هو في الدولة الدينية.

٥. دراسة "خاتمي" محمد "١٩٩٨" المشهد الثقافي في إيران، مخاوف وأمال
 والتي هدفت إلى تناول أهم المشكلات التي تواجه الدولة الإسلامية المعاصرة بإيران، القائمة على أساس نظرية ولاية الفقيه المطبقة بإيران منذ نجاح الثورة الإسلامية ١٩٧٩.
 وأبرز هذه المشكلات التي تواجه الدولة الإسلامية المعاصرة، هو تضادها الجوهرى مع ما يدور في العالم، حيث أن الأصول الفكريّة للثورة الإسلامية بإيران، وأهدافها تعارض وتخالف في الكثير من الجوانب الفكرية والاجتماعية والسياسية مع الأصول والقيم السائدة في عالم اليوم.

ويشير خاتمي بدراسته إلى أن من أهم المشكلات أيضاً التي تعاني منها الدولة الإسلامية في إيران وجود فراغ في الجانب الاجتماعي المتمثل بإقامة نظام يعمل على توثيق العلاقات الاجتماعية، ويرى خاتمي أن ذلك يعود إلى أن الإسلام كان غالباً عن الميدان، لأن العالم المعاصر لإيران لم يسمح للإسلام بأن يتعدّد شؤون حياته الاجتماعية، حيث كانت قيادة المجتمع بأيدي القوى المعادية للإسلام.

ويرى خاتمي بأنه إذا أردت للإسلام، أن يحكم ويدبر واقع الحياة الاجتماعية، فإن المسلمين سيواجهون فراغاً نظرياً، يلي عليهم العودة إلى المصادر الإسلامية الأصلية، لاستخراج المعايير وضوابط السلوك، فحياة الناس تستوجب تنظيماً وترتيباً مناسباً، ومن أجل التوصل إلى نظام عملی، لا بد من جهد فكري واقعي، يحدد النظام العملي لسلوك الإنسان المسلم، ألا وهو فقهه

التطبيق، وهذا يتطلب بذل المزيد من الجهد لاكتشاف وعرض فكر أسمى، ومنطق أقوى، وسبل أكثر حيوية لحل معاناة المجتمع.

تكتسب هذه الدراسة أهميتها، من حيث هي تعبيرٌ عن تجربة عملية تطبيقية على أرض الواقع للحكومة الإسلامية القائمة على آخر تحليات الفكر السياسي الشيعي الإمامي المعاصر، المنشئ بنظرية ولاية الفقيه منذ ١٩٧٩. ولم يتناول الباحثقضايا والتحديات المعاصرة التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

٦. التزويني، علاء الدين أمير "١٩٩٩" الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية - رسالة
دكتوراه بكلية التربية، جامعة القاهرة -

وقد تحدّدت مشكلة البحث لهذه الدراسة بالسؤال التالي:

إذا كان للشيعة الإمامية اتجاههم الفكري والمتميّز، فالى أي حد نجحوا أيضاً في إبراز معالم تربية تتفق مع اتجاههم الفكري؟ وقد اعتمد الباحث المنهج التارّيـــ التحليل الظروف التاريخية التي واجهت تطور الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية.

حاول الباحث أن يرسم المعالم العامة للنسق الفكري الفلسفـــي لديهم، والذي يبرز فيه أساساً موقفهم من الأصول العامة للعقيدة الإسلامية، وصياغتها صياغة فلسفـــية، وأخذهم منها ما يتفق فيه الشرع مع العقل.

٧. التراوي "حسن" "٢٠٠٣" "السياسة والحكم - النظم السلطانية بين الأصول وسفن الواقع اعتمد المنهج التاريخي التأريـــي التحليلي.

يحاول الكاتب من خلال العرض النقدي التحليلي مناقشة معظم قضايا السياسة والسلطان عبر التاريخ الإسلامي حتى عصرنا الحاضر، ويناقش التربية الإسلامية في الحكم على ضوء الواقع الديمقراطي في الغرب، ويعبر عن مواقف عصرية مبنية المدى. وتكتسب هذه الدراسة أهمية نظرًـــ لأنها تعكس واقعاً وتجربة عملية للباحث من خلال قيادته للحركة الإسلامية في السودان ووصوله للحكم وتطبيق برنامج الحركة، حيث تعكس ملامحة ونجاح النظريـــة الإسلامية في الحكم، وكذلك الجوانب السلبية في هذه النظرية من خلال التطبيق على أرض الواقع، وتميزت هذه الدراسة بأنها تجسد التجديد الفقهي المعاصر، للفقه السياسي الإسلامي

وتضمنت معالجات مبتكرة لكثير من القضايا الشائكة في الفكر السياسي الإسلامي. ولم ينطرق الباحث للخلافات المذهبية عند السنة وعند الشيعة.

٨. التوجيري "عبد العزيز بن عثمان" ٢٠٠٣ "التربية السياسية في الإسلام، المغرب مكتبة الرباط

اعتمد الباحث المنهج الوصفي التحليلي. يتبع الباحث مفهوم التربية السياسية في الإسلام، ويرى أنها تنبع من العقيدة الإسلامية، ومن مبادئ الإسلام ومقاصده. لأن شمولية الإسلام تقضي بأن تكون التربية السياسية أحد العناصر المكونة لمفهوم التربية عامة، وأنه لا يمكن الفصل في المنظور الإسلامي بين التربية السياسية والتربية الأخلاقية، لأن الدين الإسلامي عقيدة وشريعة، دين ودنيا، إيمان وعمل، أخلاق وسلوك، ولذلك كان الفكر السياسي الإسلامي، من وجهة نظره فكراً حياً، متحركاً، مسيراً للتطور. وقد اتفق العلماء والمفكرون المسلمين، الذين اشتغلوا بتأصيل النظرية السياسية في الإسلام على أن يطلقوا على هذه النظرية مصطلح "السياسة الشرعية" والتي تدور حول المصلحة العامة. وذهب بعض الفقهاء المسلمين إلى تأصيل نظرية "المصالح المرسلة"، واعتبروها مصدراً من مصادر التشريع، على أساس أنه كلما ثبتت مصلحة الأمة، وتحقق في أمر من أمور الحياة فشلة شرع الله، فالصلحة هي مناط الأمر في البدء والانتهاء، وهذا مفهوم إنساني وواقعي ومتفتح في السياسة في المنظور الإسلامي. وتكتسب الدراسة أهميتها من خلال تعبيرها عن التربية السياسية والفكر الإسلامي السياسي، من وجهة نظر أهل السنة والجماعة.

ويلاحظ أن هذه الدراسة تركز على الجانب الأخلاقي، دون تطرقها للمفاهيم السياسية الإسلامية التربوية.

ومن خلال استعراض الدراسات السابقة يتبيّن عدم وجود آية دراسة تناولت هذا الموضوع بصورة مباشرة أو غير مباشرة على حد علم الباحث.

منهج البحث

استخدم الباحث في هذه الدراسة منهج البحث الوصفي التحليلي. وقام الباحث باتباع أسلوب البحث الوصفي العرضي في الفصل الثاني والفصل الثالث، أثناء تناوله المركبات

الرئيسة عند أهل السنة والجماعة، وكذلك عند الشيعة الإمامية، وذلك بالرجوع إلى جذور مفاهيم التربية السياسية، ونشوئها وتطورها، وكذلك من خلال استعراض آراء الفقهاء والمفكرين الذين تناولوا هذه المركبات بالشرح والتحليل. وقد قام الباحث بتقسيم هذه المركبات، وتبنيها استناداً لأهميتها دورها في صياغة وتشكيل منظومة الفكر السياسي التربوي عند الفريقين (السنة والشيعة).

وفي الفصل الرابع من هذه الدراسة، والتعلق ببيان أوجه الشبه والاختلاف بين أهل السنة والجماعة، وبين الشيعة الإمامية، حول التربية السياسية، استخدم الباحث أسلوب البحث الوصفي التحليلي المقارن، من خلال استعراض نشوء هذه المركبات وأسبابها مستخدماً المنهج التاريخي أحياناً إلى جانب المنهج التحليلي أيضاً. وقد بيّنت الدراسة أن القواسم المشتركة بين السنة والشيعة في مجال التربية السياسية كبيرة جداً، وأن الاختلاف بين الفريقين يتركز في معظمها حول قضية الإمامة والخلافة، والأئمة الواجب اتباعها في الوصول إلى ذلك، وهي قضايا تعود جمعها للماضي وهذا ما يتبعه ويقتصر على صياغة وبناء أمرّاج للفكر السياسي التربوي المعاصر يكون مقبولاً من الجانبيين.

وأما في الفصل الخامس، والمتضمن بناء أنموذج للفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، فقد انطلق الباحث في وضعه أو في صياغته لأسس الأنماذج من نصوص الوحي (القرآن الكريم والسنة النبوية المؤكدة) ومن الخبرة التاريخية المستندة لفترة الخلفاء الراشدين، كما استند إلى القواعد والأسس والآراء التي وضعها أئمة المذاهب الإسلامية المتفق عليهم، القدماء والمعاصرون، مستنداً في ذلك للقواسم المشتركة الراسخة بين الفريقين؛ ذلك أن إقامة نظام سياسي مرتبط بحياة الأمة لا يجوز أن يستند لأحكام ظنية، لذا عمد الباحث لهذا الأسلوب التحليلي المقارن، من خلال عمليات الاستباط والاستقراء والمقارنة، لوضع أسس ومرتكزات هذا الأنماذج.

مصادر المعلومات

١. المصادر الأولية "الأساسية": وتشمل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المؤكدة.
٢. المصادر الثانية: وتشمل المصادر والمراجع والكتب ومساند الدراسات التي عالجت هذا الموضوع. كما تشمل مقابلات شخصية عدة، قام خلالها الباحث بمقابلة عدد من المراجع الدينية

وأئمة المذاهب الإسلامية المعاصرة، حيث قام ب مقابلة كل من آية الله الشيخ محمد على التسخيري رئيس المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، والشيخ هاني فحص أحد شيوخ الطائفة الشيعية في لبنان، ومن الجانب السنّي الدكتور حسن الترابي زعيم الحركة الإسلامية السودانية، والإمام الصادق المهدي زعيم حركة الأنصار الإسلامية في السودان، والدكتور محمد أبو فارس أحد رموز جماعة الأخوان المسلمين في الأردن.

أ- الدولة والحكومة

ب- السيادة والسلطة والحاكمية

ج- الخلافة والإمامية

د- الشورى والديمقراطية

هـ - الأمة

و- القومية والوطنية

ز- المواطنة

ح- الحقوق والمحريات العامة والسياسية وحقوق الإنسان

ط- التعددية السياسية والمعارضة والأحزاب السياسية

ي- المرأة ومشاركتها السياسية

وقد مرت عملية تحليل المفاهيم السياسية بثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى: تلخيص وعرض للخطوط الرئيسة لهذه المفاهيم السياسية الواردة عند أهل السنة والجماعة.

المرحلة الثانية: تلخيص وعرض للخطوط الرئيسة لهذه المفاهيم السياسية الواردة، عند الشيعة الإمامية.

المرحلة الثالثة: تحليل ومقارنة هذه المفاهيم السياسية كما وردت سابقاً . يهدف الوصول إلى رؤية مشتركة عصرية ، تشكل قاعدة ، لبناء أنموذج للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة.

الفصل الثاني :

مرتكزات ومعالم التربية السياسية عند أهل السنة

يمكن القول بصورة عامة أن أهم مرتكزات التربية السياسية عند أهل السنة هي الآتية:

- ١.الخلافة والإمامنة والإمارة
- ٢.الإجماع
- ٣.الشورى
- ٤.السلطة، والسيادة، الحاكمة
- ٥.الأمة
- ٦.البيعة
- ٧.أهل الحل والعقد
- ٨.الدولة
- ٩.الحقوق والحربيات العامة والسياسية



لیگ پاکستان

أولاً: الخلافة والإمامنة والإمارة

أطلق على رؤساء الدولة الإسلامية المتعاقبين عدة ألقاب، وكان أكثرها شيوعاً واستعمالاً لقب الخليفة، وأمير المؤمنين، والإمام. ورغم وجود بعض الفروق بين مدلولات هذه الألقاب، فإنها آلت في النهاية إلى الترادف، وأصبحت تطلق تقريراً، دون تمييز بينها. كما أطلقت مصطلحات أخرى، كانت أقل شيوعاً وانتشاراً، ومنها: السلطان، وولي الأمر، والأمير.

الخلافة لغةً واصطلاحاً

الخلافة في اللغة مصدر خلف، يقال: خلف خلافة إذا كان خليفة وبقي بعده^(١). ويقال خلف فلانَ فلاناً في قومه وفي أهله، أي قام مقامه فيهم، ومنه قوله تعالى ﴿الْخَلُقُونِ﴾ "الأعراف، آية ١٤٢".

أما مصطلح الخليفة، فقد كانت بداية إطلاقه على أبي بكر الصديق، عند انتخابه بعد بيعة السقيفة، ليخلف الرسول(ص) في قيادة المسلمين، ورعاية مصالحهم، وأما تسميته خليفة، فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بطلاق، وخليفة رسول الله.

واختلف في تسميته خليفة الله، فأجازه بعضهم، اقتباساً من الخلافة العامة التي للأدميين، في قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢) ﴿جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾^(٣).

١ - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج ٢، ١٤٢.

٢ - الرازي، مختار الصحاح، ص ١٨٦.

٣ - القراء، آية ٣٠.

٤ - الأنعام، آية ١٦٥.

ومنع الجمهور منه، لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهى أبو بكر لما دعى به وقال: "لست خليفة الله ولكتي خليفة رسول الله (ص) ولأن الاستخلاف في حق القاتب، وأما الحاضر فلا".^(١) وأما لقب "أمير المؤمنين"، فأقول ما أطلق على الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وتشير الروايات حول أصل هذه التسمية وإطلاقها، إلى أنه عندما حضر أحد حاملي بريد الفتوحات الإسلامية إلى المدينة المنورة، وكان يسأل "أين أمير المؤمنين؟" وسمعوا أصحابه فاستحسنوه، وقالوا أصبحت والله اسمه، إنه والله أمير المؤمنين حقاً، فدعوه بذلك وذهب لقباً له في الناس، وتواتره الخلافة من بعده.^(٢).

وأما لقب "الإمام" فهو في الأصل اللغوي للمصطلح المقدم في أي شيء، والمقتدى به في أي سبيل، والإمامية مصدر من أم، وتقول أم القوم أي تقدمهم، والإمام ما أنتم به الناس، من رئيس أو غيره وفي ذلك قيل الإمام أبو حنيفة والإمام البخاري.

وقد أصبح لقب الإمام، هو المصطلح الغالب على منصب رئيس الدولة الإسلامية، منذ خلافة الإمام علي بن أبي طالب، ويرجح أن الشيعة هم الذين رسخوا هذا اللقب حيث جعلوا الإمامية أحد أصول الدين، واختصوا زعماءهم بلقب الإمام، وأصبحت "الإمامية" الموضوع الأساسي في خلافات الفرق الإسلامية، وانطلق خصومهم يجادلونهم مستخدمين نفس المصطلح "الإمام والإمامية"، فثبتت هذا المصطلح وهو الأكثر شيوعاً.

ويرى الشيعة أن مصطلح الإمامة، أخص من الخلافة، ومعنى ذلك أنها أكمل، فالإمام عندهم لا يعني إلا صاحب الحق الشرعي فقط. وأما الخليفة فيدل على صاحب السلطة الواقعة وقد يكون غير ذي حق. وكان الشيعة يسمون ولاة الأمر "أنتم" غير المعترف بهم "خلفاء" وليس "ائمة".^(٣)

ومن أكثر التعاريف التاريخية شهرةً لمفهوم الخلافة والإمامية، تعريف أبي الحسن الماوردي، "بأن الإمامة موضعٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا".^(٤)

١ - ابن خلدون، ١٥٩.

٢ - ابن خلدون، ١٨٩.

٣ - الفتاواذاني، ١٤٣.

٤ - الماوردي، ٥.

وليس ثمة شك في أن الماوردي هو من أبرز من توفر على مسائل الأحكام السلطانية، و مجرد فيها من النصوص ومن التجربة التاريخية متلازمة صورة متكافئة باعتبارها أهم منصب ديني^(١). وقد أصبحت عبارة الماوردي "الإمامية موضوعة خلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا". مبدأ كل التحديدات التي انتصر إلى صياغتها المفكرون السياسيون في الإسلام، وارتبط بهذا التحديد عنده ما يلزم الخلافة من واجبات حصرها في عشرة أشياء أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأئمة، فإن نجم متبدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزم من الحقوق والمحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأئمة منعوه من زلل، الثاني تنفيذ الأحكام بين المشاجرين وقطع الخصم بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم، الثالث حماية البيضة والذب عن المريم لينصرف الناس في العوایش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغير بنسن أو مال، الرابع إقامة المحدود لتصان حرام الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك، الخامس تحصين التغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تغدر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محراً أو يسفكون فيها لسلم أو معاهد دمأ، السادس جهاد من عائد الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله، والسابع جبائية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف، والثامن تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقثير ودفعة في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير، التاسع استكمال الأمانة وتقليد النصائح فيما يفرض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكوين الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمانة معفوظة، العاشر أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يغول على التغويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال تعالى : ﴿لَيَا دَاؤُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاعْلَمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْأَعْلَمْ وَلَا تَنْهَىٰ هَوَىٰ فَيَصِلُّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢) فلم يقتصر الله سبحانه على التغويض دون المباشرة ولا عذر في

الأتباع حتى وصفه بالضلال، وهذا وإن كان مستحقاً عليه بحكم الدين ومنصب الخلافة فهو من حقوق السياسة لكل مسترع، قال النبي (ص) كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته^(١). وقد حذا حذو الماوردي كل من ابن حزم، والفتاوازاني وأبي يعلى الفراء، فيما ذهب إليه، حيث يؤكد ابن حزم بأن وجوب الإمامة وواجب انتقاد الأئمة للأمام العادل مردها إلى أن وظيفة الإمام في الناس تتمثل في أن يقيم بهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها الرسول (ص)^(٢).

والواقع أن مصطلح الخلافة أو الإمامة يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري، مؤسسة رئاسة الدولة الإسلامية، ويشمل اختيار الرئيس وبيان حقوقه وواجباته، لكن صلطخ "الخلافة" لا يدل على نظام حكم معين، محمد التفاصيل، ذلك أن الشريعة الإسلامية ليس فيها نظام حكم معين، محمد التفاصيل، بل هناك خطوط عريضة وقواعد عامة جاءت بها الشريعة، ولا بد من التمييز، والتفرق بين الخلافة الإسلامية الصحيحة، وهي الخلافة الشرعية التي كانت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده، وبين "الخلافة الناقصة" والتي أعقبت فترة ما بعد الخلفاء الراشدين، حيث حدث تغيير، أشبه بالانقلاب في مفهوم الخلافة حيث أصبحت ملكاً متوارثاً، كنتيجة لازمة للأوضاع الاجتماعية، التي سادت في ذلك العصر، وقوة المصيبة القلبية التي سيطرت على الحكم وتوجهاته.

ونجد أن كثيراً من الباحثين، يخلطون بين الخلافة الصحيحة، وبين الخلافة الناقصة^(٣). ويعتبرون تجاوزات واغرارات الحكام في عهد الأمويين، والعباسيين، والفاطميين، والمنشانيين، نقصاً في نظام الخلافة ويحاكمونها على هذا الأساس، وهو خطأ وقع فيه كثيرٌ من الباحثين. فالخلافة في عهد الخلفاء الراشدين، كانت كاملة، ثم تحولت إلى ملك، ولكن بقيت معانٍ الخلافة وأهدافها، وهكذا كان عهد الدولة الأموية، واستمرت حتى الصدر الأول من خلفاءبني العباس، إلى أن ذهبت معانٍ الخلافة، ولم يبق إلا اسمها، حيث كان الأمر في حقيقته، ملكاً اندر

١ - الماوردي، نفسه، ص ١٦.

٢ - ابن حزم، ج ٤، ٨٧.

٣ - السنورى، ٢٠٠٣.

فيه رسم الخلافة ليحل محلها الملك. وطال التغيير جوهر وأساس الخلافة، فلم يبقَ من الشورى أو البيعة شئ، وأصبح الحكم يقوم على القوة والاستبداد، وحافظ الحكم إسماً على غيابات الحكم، باعتبارها غaiات الدين.

وقد ظلل الفقهاء، وأهل السنة عموماً مضطربين لقبول هذا التغير في رسم الخلافة وواقفها؛ لأن كثيراً من المقصود، ظل متحققاً حفظاً للمصالح، وخوفاً من حدوث الفتنة حتى أصبحت نظرياتهم محاولة تغذين الأمر الواقع.

ويزعم بعض المفكرين المعاصرین، أسباب تحول الخلافة إلى ملك، نتيجة وجود فراغ دستوري في نظام الحكم "الخلافة"، يتمثل بعدم وجود طريقة واحدة متقدّمة عليها في اختيار الخليفة. فقد تم اختيار كل واحد من الخلفاء، الراشدين بطريقة مختلفة، كما أن فترة الحكم الراشدي، كانت قصيرة إلى الحد الذي لم يسمح بترسيخ نهج محدد، في عملية نصب الخليفة، كما لم يكن وارداً آنذاك تحديد مدة ولاية الخليفة وعلى الرغم من أن توقيع الخليفة أو ما يطلق عليه اليوم السلطات الثلاث التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، إلا أنه لم يرد في تعبيرية الخلفاء الراشدين ما يدل على اختصاصات الخليفة.^(١)

إن دراسة فقه الخلافة تتمدد في جوهرها على الأسس والمرتكزات، التي سارت عليها الخلافة في عصر الخلفاء الراشدين، باعتبارها النموذج الأقرب إلى نظام الحكم مباشرةً بعد وفاة الرسول(ص)، وباعتبار الخليفة خليفة رسول الله، وأن هذا الأنماذج هو الأقرب إلى ذهن المسلمين ولذلك أطلقوا عليهم الخلفاء الراشدين وعلى خلافتهم، الخلافة الراشدة. وأما الدول التي جاءت بعد ذلك فقد اعتبرها معظم الباحثين خلافة ناقصة وعلى الرغم من أن جميعها لم تذكر أن الإسلام يوجب قيام الحكم على البيعة إلا أن أكثرها لم تتحتم مبدأ حرية البيعة.

نطاق سلطة الإمام:

إن ولاية سلطة الإمام "الخلافة" هي ولاية عامة في مقابلة الولايات الخاصة التي تمنع حكام الأقاليم أو الإداريين أو القضاة إن ولاية الإمام تعتبر ولاية ذاتية، بمعنى أن من يمارسها

لا يمثل غيره، بل يستمدّها مباشرةً من الأمة، في حين أن أصحاب الولايات الأخرى تكون ولاياتهم مستمدّة من رئيس الدولة “ال الخليفة”^(١). ويجمع الفقهاء على أن ولاية الإمام “الرئيس” تشمل جميع أقاليم دار الإسلام. ويقصد بها جميع الأقاليم التي يحكمها المسلمون، فالمبدأ الأساسي في القانون العام الإسلامي -كما يرى السنّوري- هو الوحدة ومعناها وجود سلطة مركبة ينتمي إليها الخليفة^(٢). وهو ما أكد الماوردي “إذا عقدت الإمامة لمامين في بلدين لم تتعقد إمامتهما لأنّه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شدّ قوم فجوزه”^(٣). فالراجح في فقه الجمهور هو وحدة الرئاسة أو إن كان تاريخ العالم الإسلامي قد شهد وجود خلافتين متزامنتين عباسية في بغداد وأموية في الأندلس، مثلما وجدت أيضًا خلافة عباسية وأخرى فاطمية في القاهرة، ولكن وجود هذا الأمر الواقع لم يحصل عامة الفقهاء على تجويزه، فإن حرم يرد بقوّة على من جعل ذلك سائغاً ويستشهد بحديث الرسول(ص) “إذا بويع لإمامين فاقتلاوا الآخر منها”. وقد ذهب الغزالى إلى ذلك أيضًا، لأنّ وجود إمامين في الوقت الواحد يعرض الأمة لخطر الانقسام والاقتتال. لكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء من تجويز ذلك في حالة الضرر “إن الحالة إذا كانت بحيث لا ينبعط رأي إمام واحد على المالك وذلك يتصور بأسباب لا تفضم، منها اتساع الخطة وانسحاب الإسلام على أقطار متباعدة وجزائر في لمح مقاومة. وقد يقع قيام قوم من الناس في نبذة من الدنيا لا ينتهي إليهم نظر الإمام... فإن اتفق ما ذكرناه صار صارون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام”^(٤).

أما من حيث ولاية الإمام على الأشخاص المقيمين في الإقليم الذي يحكمه، فإن ولاية الخليفة تمت إلى جميع المسلمين في ذلك الإقليم، كما تمت إلى غير المسلمين المقيمين بدار الإسلام ذمةً أو عهداً. فاما ولاية الإمام على المسلمين فولاية كاملة “إذا قام الإمام بما ذكرناه من

١- السنّوري، ٢٠٠٣، ١٧١.

٢- السنّوري، ٢٠٠٣، ١٧٣.

٣- الماوردي، ٩.

٤- الجوبري، غبات الأمم، ١٧٤.

حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له حقوق الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله.^(١) وأما غير المسلمين فتسرى عليهم سلطة الإمام، إلا أنهم أحراز في شؤون دينهم وعقائدهم.

الشروط الواجب توافرها في الخليفة :

١- الذكورة : وقد أشار الفقهاء إلى وجوب أن يكون الخليفة ذكراً؛ لأن المرأة لا يمكنها أن تقوم بأعباء الخلافة كما يجب. وخاصة فيما يتعلق بالغرب، خاصة وأن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للجيش^(٢).

ويجيز بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين، تولي المرأة الإمامة الظمى، ويررون أن مفهوم الذكورة، ليس مفهوماً فسيولوجياً بقدر ما هو مفهوم قيادي. والحق أن الذكورة ليست شرطاً شرعياً في ولادة الإمارة العامة، وإنما هي عامل تقدير لشوري العامة. قد يرجح الذكور في غالب جولات تعاقب الولاية إذا تساوت موازين أهلياتهم الأخرى مع النساء، لأنهم أفرغ للهم العام وأوقع حزماً بين الناس، لكن ربعاً تتصلح وتتمدد تقاقة المجتمع ويأتي حين يقدم المجهور امرأة للولاية^(٣).

٢- أن يكون حراً: ومن المعروف أنه بزوال الرق لم يعد هذا الشرط أي معنى. إن إلغاء الرق في العصور الحديثة لا يتعارض مع روح الإسلام، ويمكن القول بأن الإسلام إنما تساهل في وجود الرق أكثر مما أجازه، وقد شجع على تحرير الرقيق، وجعله واجباً في بعض الأحيان وإن لم يلغه نهائياً، لأن المجتمع لم يكن قد وصل مرحلة النضج التي يمكن فيها تحرير ذلك، فالإسلام لم يبح الرق، ولكن قيده بعد أن كان مباحاً دون قيد. والفرق كبير بين الإباحة والتقييد.

٣- البلوغ: ويدل هذا الشرط على أن روح نظام الخلافة الصحيحة، لا تتفق مع نظام الملكية الوراثية، التي تحمل وراثة الحكم في بعض الأحيان لقاصر. فإن القاصر عاجز طبيعياً وقانونياً عن إدارة شؤونه الخاصة.. فكيف بإدارة شؤون الدولة ؟

١ - المارددي، نفسه، ٩.

٢ - الفنازاري، ٢٢٢.

٣ - الترابي، ٢٠٠٤، ٢٨٨.

٤- مسلماً: إن الإسلام هو علاقة سياسية، مثلما هو رابطة دينية، لذلك اشترط الفقهاء أن يكون الرئيس مسلماً.

بـ: الشروط الجميع عليها : وهي تتعلق بالحالة الجسمية والأخلاقية وهي قسمان

أ- الشروط الجسمية

وهي الشروط الجسمية الواجبة في الخليفة مثل سلامة المخواص من السمع والبصر واللسان، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة، وسرعة النهوض. ويبين ابن خلدون بين العيوب الجسمية المطلقة التي تمنع الخليفة من أداء وظيفته، كالعمى والصمم أو فقدانه لليدين أو الرجلين، وفي هذه الحالة لا يكون الشخص المصاب بها أهلاً للخلافة وبين العيوب الخفيفة، فقدانه لإحدى عينيه أو إحدى يديه وفي هذه الحالة يبقى أهلاً للرئاسة^(١).

بـ-الشروط المعنوية "الأخلاقية" :

١- العدالة :

وهو أهم الشروط، لأن انعدام صفة العدالة لدى الخليفة، خطير كبير على الأمة، وتستلزم صفة العدالة، ألا يكون المرء فاسقاً في أعماله، ولا ملحداً في عقيدته، والأهم أن يكون عدلاً ليس فقط بمعنى امتناعه عن ارتكاب الرذائل في حياته الخاصة، بل فوق ذلك، يجب أن يكون أيضاً في درجة من العدالة تسيطر على أعماله العامة. ويتجسد ذلك بـأن يكون صاحب سيرة مستقيمة، وأن يكون متجنباً للأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفحش، فكما لا يكون النظام وال قادر مستحقاً للخلافة، لا يكون التاجر والمحتجل أهلاً لها أيضاً، وأقوى برهان على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام عندما سأله أن يجعل الإمامة في ذريته قوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٢)

٢- العلم : يفترض أغليبية الفقهاء أن يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم، فلا يكفي أن يكون عالماً، بل يجب أن يبلغ مرتبة الاجتهاد في الأصول بالإضافة للاجتهاد في الفروع، لكي يكون قادراً على تنفيذ شريعة الإسلام، ودفع الشبهات عن العقائد، وإصدار الفتاوى،

١- ابن خلدون، ٣١٤.

٢- البقرة، آية ١٢٤.

لأن الغرض الأساسي للخلافة هو صيانة المقاديد وحل المشاكل والفصل في المنازعات. ويرى بعض الفقهاء، وخاصة الحنفية، أنه ليس من الضروري أن يكون الخليفة مجتهداً، ويكفي أن تكون له معرفة كافية بالشرع، وإذا عرضت مسألة تقتضي الاجتهاد، استطاع أن يستعين برأي مجتهدي عصره.

ويلاحظ أن الفقهاء عندما تكلموا عن شروط العلم، كان ذهفهم يتوجه نحو الاجتهاد، ولم يفكروا في فروع المعرفة الأخرى، التي ربما يكون الإمام بها ضرورياً لاستقامة أمر الخلافة، واليوم متلاً أصبح من الواجب، إمام رأس الدولة بعلوم متعددة كالقانون الدولي، والعلوم السياسية، وتاريخ النظم السياسية، المحلية منها والأجنبية، وهو أمر أصبح ضرورياً للإمام ومستشاريه من أهل الحل والعقد، الذين هم أساس إمامته وأعمدة حكومته.

٣- المحكمة : والمقصود بها سداد الرأي أو فطنة الذهن، ورغم عدم وجود مقياس ظاهر لها كما هو بالنسبة لشرط القلم، لكن يمكن القول بأنها تكتسب بالتجربة والخبرة، مما يؤدي إلى أن يعرف الشخص بالمحكمة بناء على نوع من الشهرة العامة.

٤- الشجاعة والإقدام : وهي صفات عسكرية ضرورية، لأن الخليفة هو قائد الجيوش، فيلزم أن يكون لديه مزايا الرجل العسكري، وإذا لم تستلزم قائداً متمرساً، فعلى الأقل لا بد أن يكون يقطاً، جريئاً في الدفاع عن تغور الإسلام، مسارعاً لرد هجمات أعدائه وتجنب الباب الحرب عندما يكون خوضها لازماً.

٥- النسب: وهناك إشارات كثيرة لدى الفقهاء بأن الخليفة يجب أن يكون قرشياً وخاصة الفقهاء السنة، وقد احتاج الخليفة أبو بكر في السقيفة بمحدث روأه عن الرسول(ص) بأن الأئمة من قريش وهو ما تكرر عند فقهاء السنة المتأخرین.

ثانية: الإجماع

عرف العلماء الإجماع بأنه "اتفاق المجتهدين بين الأمة الإسلامية في عصر من العصور، على حكم شرعي، بعد وفاة النبي(ص)"^(١). ويتفق الفقهاء على أنه إذا أجمع المجتهدون على حكم

شرعى يتعلّق بمسألة من مسائل الدستور فإن هذا الإجماع يشكل حجة قاطمة ويلزّم العمل به. وهو الأصل الثالث من أصول الفقه بعد الكتاب والسنّة، وقد اعتبره الإمام الغزالى "من أعظم أصول الدين"^(١)، وقد ورد في السنة النبوية إشارات متعددة تشير إلى عصمة الأمة الإسلامية إذا اجتمع على أمر، لقوله(ص) : "إن أمتي لا تجتمع على ضلاله"^(٢). فإن ما تجتمع عليه الأمة هو الحق والصواب فيلزم إتباعه إستناداً لقوله تعالى ﴿فَإِنَّا لَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٣) ويشير بعض المعاصرين إلى أن الإجماع قد وقع فعلاً على جملة من الأحكام الشرعية في عهد الصحابة، في مختلف التواхи، ومنها الجوانب السياسية وعلى سبيل المثال:

١. الإجماع على وجوب الإمامة :

فقد أجمع الصحابة بعد وفاة الرسول على وجوب الإمامة، حيث إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع، "يأجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب الرسول(ص) بادروا عند وفاته إلى بيعة أبي بكر، وتسلّم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من العصور، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام".^(٤)

٢. الإجماع على البيعة وسيلة لإسناد السلطة:

فقد أجمع الصحابة على أن إسناد السلطة للإمام، إنما يكون ببيعة أهل الحل والعقد له، كما حصل بخلافة أبي بكر. فالإجماع على البيعة يعتبر أهم الأصول الاجتهادية، لانه يمثل الاجتهد الجماعي الذي هو موضوع عصمة الأمة من الضلال.

إن أهل الإجماع هم أهل الاجتهد من المؤمنين في عصر من العصور لا يدخل في ذلك فساقهم ولا مبتدعهم، ولا يدخل في ذلك العوام، ولا يشترط أن يبلغ عدد المجتهدين من أهل الإجماع إلى حد التواتر، فالإجماع هو أحد الأصول الاجتهادية المعتبرة عن الأمة، من

١ - الآمدي، الأحكام في أصول الدين، ٣٦.

٢ - السيرطي، ٨٨.

٣ - الأنباري، آية ٧.

٤ - ابن خلدون، ١٩١.

خلال فقهها وأمرتها، لتنزيل مطلوبات الشرع على مقتضيات الحال، والذي من خلاله تتحقق المقصمة للأمة من المطأ والضلال، وتحقيق وحدة القيادة، وتناسق الحركة، وتكامل الأدوار، لأن الفرض الأساسي من السياسة والإمامية هو جمع الشتات للآراء، واستبعاد أصناف المثلق على تقواط إراداتهم، واختلاف أخلاقهم، ومساربهم وحالتهم، فإن معظم المثالب والاختلاف يتطرق على الأحوال من اضطراب الآراء، فإذا لم يكن الناس جموعين على رأي واحد لم يننظم التدبير، ولم يستتب من إيمان الملك قليل ولا كثير^(١)، وأهم المسائل التي تتعلق بالإجماع في أمور السياسة هو الإجماع باعتباره حجة في اختيار الإمام، وقد ذهب معظم أئمة المذاهب السنية، إلى أن الإجماع في عقد الإمامة هو فرض كفاية "إن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة، لأن نصب الإمام المقصود به حفظ المروءة والاهتمام بيهود الإسلام، ومعظم الأمور الخطيرة لا تقبل الريث والمكت، ولو أخر النظر فيه لغير ذلك خللاً لا يستلاق"^(٢) حيث إن تخلف القليل عن المبادئ لا يبطل عقد المبادئ "لا ريب أن الإجماع العذر في الإمامة لا يضر فيه تخلف الواحد أو الإثنين أو الطائفة القليلة، فإنه لو أعتبر ذلك لم يكن لينعقد إجماع على إمامه"^(٣)، ونلاحظ بأن فقهاء السنة والذين اخذوا من الإجماع على إمامية أبي بكر باعتباره إجماعاً لكل الأمة، مرتكزاً للإجماع باعتباره أصلاً اجتهادياً، إلا أنهم لم يسترط حصول إجماع كل الأمة على إمامية الإمام لتصح إمامته، بل اختلفوا، فمنهم من اشتربط حصول "الشوكه والمنعة الازمة للسلطان، فإن حصلت بالعدد القليل جاز انعقاد البيعة للإمام"^(٤). وهي عوامل تؤدي غالباً إلى الاستبداد.

والمرجح أن من جوزوا ذلك، قد أجروه على حكم الضرورة ودفع الفتنة وإلا فإن الأولى هو النزول على حكم الأغلبية عند الترشيح وعند البيعة، فالالأصل هو إجماع السواد الأعظم من أهل الاختيار وال العامة على اختيار الإمام، فالبيعة الخاصة بيعة الاختيار، لأهل الاجتهاد

١ - المجريني، ٨٩.

٢ - المجريني، ٦٨.

٣ - ابن تيمية، منهاج السنة، ج. ٤، ٢٣١.

٤ - القراء، الأحكام السلطانية، ٧.

ووجهاء القوم، والبيعة العامة التي تفید رضا الناس وقبولهم هي بيعة العامة، حتى أنها يُستقدم لها البعيد، وهذا هو ما نسميه بالإجماع السياسي، الذي هو إجماع السواد الأعظم من الناس على اختيار الإمام والقبول به واليا عليهم، وتسلیم النظر إليه في أمورهم.

ويتفق الباحث مع الجابري بأن الإجماع الذي هو "أعظم أصول الدين" لا يمكن أن يكون إلا "الإجماع المتواتر" بمعنى أن مدارس الفقه تحتوي جميعها على منظومة مشتركة من الأحكام الأساسية التي تكمن في صلب كل مدرسة ولا تعود إلى اجتهادات المدرسة نفسها بل إلى إجماع على حد أدنى من الأساسات كان قائماً في عصر تكوين المدارس، فالمقصود هنا ليس إجماع الخاصة أو الإجماع الجزئي الذي هو إجماع مجموعة من العلماء المجهدين المعاصرين على مسألة معينة، فهذا هو "الإجماع المختلف فيه" أن صلح التمير، وهو المشكوك في وجوده، والذي يروى فيه قول الإمام أحمد "من ادعى الإجماع فهو كاذب". ولكن المقصود هنا هو الإجماع بمعنى النقل المتواتر لما هو داخل بالضرورة في علم الخاصة وال العامة، وهذا الإجماع هو المقصود بقول الفرازي بأنه أعظم أصول الدين، فهو "الإجماع المستند إلى السنة" أو "السنة الجميع عليها"، حيث يزول الفارق بهذا المعنى بين الإجماع والسنّة. وبذلك يتضح أحد أهم الفروق بين "الإجماع الاجتهادي" و"الإجماع المتواتر" لأن "الإجماع الاجتهادي" إن وقع فصلاً، فهو إجماع "على ما لا نص فيه" بينما "الإجماع المتواتر" هو في الغالب إجماع "على ما فيه نص" بمعنى الإجماع على كيفية العمل بالنص^(١).

ثالثاً : الشوري

الشوري لغة : من شار العسل يشوره شوراً وشياراً ومشارة، أي استخرجه من الوقبة "النقرة في الصخرة" واجتناه من خلابه ومواضعه. ومن هذا المعنى اللغويأخذ معنى الشوري وهو تبين الرأي، ومنه استشار إذا تبين واستئثار، واستشاره طلب منه المشورة وهي الشوري^(٢).

١ - الجابري، ٢٠٠٧.

٢ - الزبيدي، تاج المرؤوس، ١٢، ٢٥٧.

أما المعنى الاصطلاحي للشوري فهو "استخراج الرأي من أهل الرأي ومراجعة البعض للبعض، وذلك بعرض الأمر على من عندهم القدرة على بيان الرأي، ويرجحى منهم الوصول إلى الصواب، من خلال تقليل وجهات النظر المطرودة، والأراء المختلفة في قضية من القضايا، ومناقشتها من أصحاب المقول حتى يتوصل إلى الصواب منها. وقد عرفها أحد المعاصرين بأنها "استطلاع رأي الأمة، أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بها"^(١).

فالشوري تعني اصطلاحاً عدم الاستبداد بالرأي، والتفرد بالقرار مثلاً تعني الاسترشاد بجميع الآراء، وتبادل وجهات النظر، ورؤؤة الشيء من وجهات نظر متعددة، حتى لا يقام الحكم على هوى فردي أو مصلحة شخصية^(٢).

وقد ثبتت مشروعية الشوري بنصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. وقد وردت الشوري في القرآن الكريم في آياتين هما:

١. ﴿فَمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِنَتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَطْلَاغِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضْرُأُ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَارِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَّمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(٣)

٢. قوله تعالى في صفة المؤمنين ﴿فَمَا أُوتِيْمَ مِنْ شَيْءٍ فَمَنَّاعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَا عَنَّ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ يَعْتَقِبُونَ كَبَارُ الْإِثْمِ وَالْفَوَاجِشِ وَإِذَا مَا غَضِيَّوْا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يَنْفَعُونَ﴾^(٤):

ورغم أن الشوري قد تعطلت في معظم فترات التاريخ الإسلامي، كآلية ومنهج لنظام الحكم وتحولت لقيمة أخلاقية يراعيها متتخذ القرار في الدولة، إلا أن الفقهاء والمفكريين السياسيين المسلمين من أهل السنّة والجماعات، يعتبرونها أهم أسس نظام الحكم، ورؤؤة اجتماعية تشمل

١ - الأنباري، ٢٠١٩٩٨.

٢ - حنفي، ندوة، ٢٠٠٢.

٣ - آل عمران، آية ١٥٩.

٤ - الشوري، آية ٢٥-٣٨.

جميع مؤسسات المجتمع بما فيها الأسرة، باعتبارها تعني أمر الاجتماع الإنساني الخاص والمعام بوساطة الاتتمار المشترك والجماعي والذي هو سبيل الإنسان للمشاركة في تغيير المجتمع. وإذا كان التفرد في الرأي والسلطة في مجال من مجالات السياسة والاجتماع يؤدي دائمًا إلى الاستبداد، والاستفراد والطغيان ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغِي، أَنْ رَأَهُ اسْتَقْبَلَ﴾^(١). وحتى لا يقع ذلك كانت الشورى بمنابتها الواقي من حصول الطغيان باعتبارها تكفل للإنسان سلطنة الإنسان - المشاركة في تدبير شؤون الاجتماع البشري.

ويطرح بعض المفكرين تساؤلاً حول الشورى فيما إذا كانت ملزمة أو معلمة. وقد اختلف القهاء والمفكرون في ذلك، ففيما ذهب البعض إلى اعتبارها ملزمة للخليفة، لا بل واعتبرها البعض فريضة إلهية، نرى بعضاً آخر يعتبرها معلمة ومرشدًا يستشير بها الخليفة، قوله أن يأخذ بها، قوله أن يتتجاوزها أيضًا استناداً إلى قوله تعالى ﴿وَشَارُونَهُمْ فِي الْأَمْرِ فَلَذَا عَزَّمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٢).

ويقبل معظم المفكرين السنة المعاصرین لاعتبارها واجبةً وملزمةً للحاكم، وفريضة إلهية وليس مجرد حق من حقوق الإنسان المسلم، ولا يجوز للإنسان النازل عنها، حتى لو أراد ذلك. والشورى تكون بين الجماعة لترتيب الأمور المشتركة وبخاصية تلك المتعلقة بالعلاقة بين الدولة وبين المعمور "الأمة". لذلك رأى أحد المفكرين المسلمين المعاصرين أن القرآن يجعل الشورى والمشاركة في صنع القرار فريضة إلهية حتى ولو كانت الدولة يقودها رسول الله(ص) فالالتزام في قوله تعالى فإذا عزمت فتوكل على الله هو ثمرة للشورى أي المرحلة التالية لاشتراك الناس في إنجاز الرأي وصناعة القرار، وبالتالي فالشورى من قواعد الشريعة وعظام الأحكام. أما أهلها فهم الأمة الإسلامية جمعاً، وقد بلغ الإسلام في تركيبة الشورى إلى الحد الذي جعل فيها العصمة للأمة كما ورد في حديث الرسول(ص): "إِنَّ أَمْرِي لَا يَخْتَصُّ عَلَى ضلالة"^(٣).

١ - الطلاق، آية ٧-٦.

٢ - آل عمران، آية ١٥٩.

٣ - عمارة، ندوة، ٢٠٠٣.

فيما يرى البعض بأن الشورى هي مجرد استشارة واستطلاع لرأي الأمة الإسلامية أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بها لمعرفة الرأي الصواب أو الحق فيها. ورغم تأكيدهم على أهميتها والتي بدورها تبدو جميع الأعمال ناقصة: لأن الإنسان الواحد مهما كان قوياً في ذكره وبعيداً في نظره إلا أنه ينظر للقضايا المختلفة من زاوية واحدة، إلا أنهم يبقون على الشورى كأسلوب وغطاء إداري، ولا ترقى إلى مستوى اعتبار القرارات المتخذة جزءاً من النهج الإلهي، وبقى مهما الشورى على القضايا التي لا يوجد لها رسوله حكمُ لها.

وفي دراستِ قام بها أحد التربويين المعاصرین حول مفهوم الشورى في التربية الإسلامية يرى أن مدلول الآية الكريمة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ أن الله طلب من رسوله الأمين صاحب الخلق العظيم أن يشاور المؤمنين من حوله في "الأمر". وتعني هنا الكلمة الأمر أمور المؤمنين التي لم يوجد لها رسوله حكمُ فيها. ونستطيع أن نطمئن لهذا لمفهوم من خلال تأمل هاتين الآيتين الكريتين وهما:

قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مُّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلُمُوا ثَنَيْتَهَا﴾^١ وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾^٢

واضح من سياق الآيتين السابقتين القاعدة الإسلامية الأساسية في تعامل المؤمنين مع رسالة الحق سبحانه وتعالى حيث تقييد مدى وجوب التزام المؤمنين بجمع ما جاء فيها ولا يوجد لهم خيار أو حرية سواء في التشاور أو الابتعاد عن تطبيق جميع ما جاء في رسالته سبحانه وتعالى التي أرادها نوراً وهدىً للعالمين.

لذلك وجه الحق سبحانه وتعالى، المؤمنين في حالة اختلافهم وتنازعهم، أن يعودوا إلى قول الحق سبحانه وتعالى وقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لتسويه ذلك الخلاف في ضوء ذلك، فإذا التزموا بهذا النداء فيدل ذلك على إيمانهم بالله واليوم الآخر. وإذا صدوا عن هذا

١ - سورة النساء الآية: ٦٥

٢ - سورة الأحزاب الآية: ٣٦

النداء واتبعوا حكماً آخر فيدل ذلك على ضلالتهم ونفاقهم^(١).

وقد دلت نتائج هذه الدراسة إلى أن أسلوب الشورى في إدارة أمور المسلمين يعد حقاً شرعياً لجميع المسلمين..... كما أنه يجب تشكيل مجالس الشورى في المجتمع الإسلامي على كافة المستويات المتعددة في الحبي والقرية والمدينة والقضاء واللواء والمحافظة والمؤسسة والحزب والعشيرة..... إلا أن هناك حقيقة هامة لا بد من الإشارة إليها بدقه، وهي أنه في الوقت الذي يعده فيه أسلوب الشورى جزءاً من الأسلوب الإداري الإسلامي، إلا أن جميع القرارات التي تؤخذ في ضوء ذلك لا يمكن أن ندعها بأي حال من الأحوال جزءاً من الدين الإسلامي؛ لأن الدين الإسلامي كامل غير متقوص كما أقره الحق سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم، أما إطار الشورى وميدان تطبيقها فهو كل ما لم يقض الله فيه قضاء إلزم للإنسان مما ترك له ك الخليقة عن الله في عمران الكون^(٢).

ويرى معظم مفكري السنة المسلمين بأن انحراف "الدولة" في التاريخ الإسلامي عن منهاج الشورى، لم يتجاوز نطاق "سلطة الحكم" أي في المجال السياسي، لكن الأمة ومؤسساتها الدينية والعلمية والأصناف "النقابات المهنية" طلت تستخدم الشورى في تكيفاتها المختلفة في حياة المجتمع. وفي العصر الحديث، ومن خلال الاحتكاك الحضاري، بين العالم الإسلامي وأوروبا برزت قضية موقف الإسلام من الديمقراطية الغربية، وصورها المتعددة والمختلفة، باختلاف الشعوب والبلدان، وخاصة بعد أن تبنّتها العديد من المدارس الفكرية والاجتماعية في الدول الإسلامية، وكذلك الأحزاب السياسية، وطرح سؤال حول ما بين الشورى والديمقراطية من تطابق أو توافق، وما هي أوجه الشبه والاختلاف بينهما.

إن الشورى من حيث التعريف الذي سبقت الإشارة إليه، هي أقرب لأن تكون آلية استخراج الرأي، وهي من هذه الناحية لا يمكن أن تكون تقليضاً لأكياس الديمقراطية، لكن التمايز بينهما فإنه يأتي في الموضوع الذي تعمل فيه هذه الآليات وفي نطاق عمل هذه الآليات.

١ - المباري، ٩١، ٢٠٠٠

٢ - المباري، نفسه، ٩٦

ويدخل في باب الشورى موضوعات هامة مثل تأسيس الحكم والسلطة على رضى الأمة، ورأي الجمهور، واتجاه الرأي العام، وجعل السلطة في اختيار الحكم خاضعين للرقابة والمحاسبة، وهذا يعتمد إمكانية عزفهم، وكذلك اختيار الآليات الازمة لتطبيق الشورى، لتكوين المؤسسات الممثلة من سلطات التشريع، والتنفيذ، والرقابة، والقضاء. وهي في ذلك تتفق مع مفهوم الديمقراطية وألياتها.

إن الديمقراطية نظام ومنهج سياسي اجتماعي، ابتدعه الحضارة اليونانية، وطورته أوروبا المعاصرة، وهو يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين في حقوق المواطنة وواجباتها، والمشاركة الفعلية في صياغة التشريعات، التي تنظم الحياة العامة، وذلك استناداً للمبدأ المعروف بأن الشعب هو صاحب السيادة، ومصدر الشرعية، فالسلطة للشعب، وبواسطة الشعب لتحقيق سيادة الشعب وأهدافه، هذا هو جوهر الديمقراطية. يعتبر النظام السياسي أحد آليات الديمقراطية لتحقيق المشاركة السياسية في الحكم.

وقد حاول بعض المعاصرین الإجابة عن هذا التساؤل، فيما إذا كانت الشورى ملزمة أو معلمة، بأنه يعتمد على طبيعة سلطة الإمام، فإذا كانت ذات صفة تمثيلية وغايتها الإنابة عن الأمة في حماية مصالحها، فإنها تكون ملزمة، لأن الوكيل لا يجوز له أن يخرج عن نطاق وكالته في تنفيذ إرادة موكله، وهنا الوكيل هو الأمة، وإذا كانت المسؤولية قائمة على أساس التفويض المشروط بحماية مصالح الأمة، فإن مقتضى التفويض يفيد أن الإمام هو صاحب القرار النهائي، وأن الشورى لا تلزمه ما دام أنه يرى خلاف ما يراه أهل الحال والعقد، وبالتالي فإن فكرة مدى إلزامية الشورى ترتبط بتساؤلات أساسية حول طبيعة السلطة التي يمتلكها الإمام من حيث طبيعة العلاقة بين الإمام والأمة، وكذلك من حيث طبيعة السلطة التي تحتها إليه هل هي مشروطة أم مستقلة كما أن هناك مستويات من الشورى ، منها ما يتعلق بالأمة ومنها ما يتعلق بالإمام ، وهو ما سيناقشه الباحث بالتفصيل في الفصول القادمة.

إن الشورى تعني في الإجمال التوافق الاجتماعي الذي يرضى به الجميع، وليس لها شكل محدد بل هي روح وقصد، وهذا يعني أن هناك إمكانية لتطوير الفكرة وألياتها اعتماداً على خبرات البشر، وثقافة الشعوب، بحيث تتواءم مع معطيات العصر وليس بالضرورة أن يقتدي

أهل عصر أو مصر، بأهل عصر سابق أو مصر آخر. وإذا بقيت الشورى بمفهومها وأداتها التراثية فإنها تكون أقرب إلى عدم الإلزام منها للإلزام حسب ما ورد في الآية الكريمة **﴿وَشَارِفُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَرَضْتَهُمْ قَوْكَلْ عَلَى اللَّهِ﴾**^(١).

رابعاً : السلطة والسيادة والحاكمية

إن السؤال الذي يطرح نفسه، عند تناول مفهوم السلطة ومصدرها، وتأصيلها، هو هل الخليفة، حاكم المسلمين، نائب عن الله تعالى في الأرض، أم هو نائب عن الأمة، أم هو نائب عن الرسول(ص)؟

يتفق جهور الفقهاء المسلمين على عدم جواز إطلاق لقب "خليفة الله" على خليفة المسلمين الذي يتولى رئاسة الدولة الإسلامية، واعتبروا إطلاق مثل هذه التسمية فجوراً، ورأوا أن الذي يُختلف هو من يغيب أو يموت، والله حي لا يموت ولا يغيب^(٢).

فال الخليفة المسلم ليس سوى منفذ للأحكام، وحارس للدين، وليس بنايب عن الله تعالى أو يستمد سلطانه منه. وقد كان رسول الله(ص) وهو نبي، ورئيس دولة لا يدعى لنفسه هذه المنزلة، وكان يرد قوله تعالى **﴿قُلْ إِنَّا أَنَا بَشَرٌ مُّلْكُمْ بُوْحَى إِلَيَّ﴾**^(٣)

كما أشار أبو بكر في خطبته مباشرةً بعد توليه الخليفة إلى الأمة وجامعة المسلمين باعتبارهم مصدر السلطات وأصحاب الحق في التولية والعزل "أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعینوني، وإن أساءت فقوموني" ولو كان الخليفة خليفة الله في الأرض لما كان للأمة من سلطان في التولية والعزل لأنه يستمد سلطانه من الله تعالى وله الحق المقدس، دون اعتراض، في تصرف شؤون الأمة وما جاز للأمة حق الاعتراض، أو المراقبة والمُسَاءلة.

ويتفق جهور الفقهاء، على أنه لا يجوز اعتبار الخليفة نائباً عن رسول الله في إقامة الدين

١ - آل عمران، آية ١٥٩.

٢ - الماوردي، ١٥.

٣ - فصلت، آية ٩.

وسياسة الدنيا، وال الخليفة الأول أبو بكر لم يكن نائباً عن الرسول (ص)، لأن الرسول لم يخوله هذا المنصب، ولم يوص به له، مثلاً أن الأمة لا تملك أيضاً حق تعين شخص ينوب عن الرسول في الحكم، بل لها الحق في تعين شخص ينوب عنها لقيادتها وتنفيذ أحكام الشريعة. كما أنه لو كان الخليفة نائباً عن النبي في جميع الحالات لما جاز أن يقع منه الخطأ والسيان، وأن يرتكب ما يقوم به أي بشر من الكذب والخيانة والمعصية وغيرها من الذنوب.

كما أن تعين أبي بكر خليفة الرسول، جاء ليتوب عنه في السلطان، وتنفيذ الأحكام، وقيادة الأمة، ونشر الأحكام، وليس في تلقي الوحي والشرع عن الله تعالى؛ ذلك أن منصب النبوة أو الرسالة، مختلفٌ عن منصب الخلافة، فالنبوة منصب إلهي يعطيها الله تعالى لمن شاء من عباده، والخلافة منصب بشري، يختار فيه المسلمون من يريدون أن يكون خليفة عليهم، وأما مصطلح "الحاكمية" و"السيادة" فهما من المصطلحات الحديثة التي ظهرت بعد تطور الفلسفات السياسية الغربية، وظهور نظريات العقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات في الغرب، وانتقال هذه المفاهيم إلى العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر.

لقد كان المخواج أول من طرحوا مفهوم الحاكمة بعد خروجهم من معركة صفين، عندما رفعوا شعار "لا حكم إلا لله"، وعندما لاحظ الإمام علي بن أبي طالب، أن هذا مجرد شعار يوتوبي، وغير واقعي، رد عليهم بقوله المشهور "ولكن الناس لا بد لهم من إمام به أو فاجر".

وفي مصر الحديث كان المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي، أول من طرح مفهوم الحاكمة، ثم تلاه سيد قطب، ثم تناوله بعض المفكرين، واتخذته بعض المركبات الإسلامية شعاراً لها، بحيث غداً مرتكزاً أساساً في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، ومحوراً لبناء النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة لدى مختلف المذاهب الإسلامية.

ولاقى مفهوم الحاكمة رواجاً، وتدولاً على مستوى الفكر والعمل، مما أعطى هذا المفهوم موضعًا خاصاً في الخطاب الإسلامي المعاصر، ودار حوله الكثير من الجدل المعرفي، والخلاف الفكري، بحيث أصبح محوراً للمارسات الدعوية والمرkitة.

لقد قام أبو الأعلى المودودي بعرض مفهوم الحاكمة بأبعاده السياسية، والقانونية،

والدستورية، مع إضفاء الأوصاف العقدية عليه مستهدفاً الربط بين الخصائص العقدية التي يتضمنها المفهوم، وبين الأبعاد السياسية، للوصول إلى تأسيس نظرية سياسية إسلامية ترتكز على مفهوم الحاكمة.

وقد كان تناول المودودي لمفهوم الحاكمة ضمن إطار القضايا الأساسية للدستور الإسلامي، وتعرض للحاكمية باعتبارها المفتاح الأساسي للمنظومة الدستورية.

ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن فكرة الحاكمة عند المودودي، قد نشأت وسط مجموعة ظروف سياسية، واجتماعية دقيقة مرت بها باكستان، وكان لخصوصية الزمان والمكان، دور ومساهمة في بلورة الفكرة وتطورها بحيث كانت فكرة الحاكمة ناجماً لتحديات سياسية عاصرها المودودي.

ويوضح المودودي معنى الحاكمة في الإسلام بأنها «تطلق على السلطة العليا، والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة»^(١).

فالحاكمية هي السلطة العليا المهيمنة على غيرها من السلطات، وهذا التعريف يطابق مفهوم السيادة عند الغربيين. ويقسم المودودي، الحاكمة الإلهية إلى قسمين، حاكمية الله القانونية، وحاكمية السياسة. وبالنسبة للحاكمية القانونية فيستدل على حاكمية الله القانونية بقوله تعالى ﴿هُنَّ أَنْذَلُوا إِلَيْهِمُ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمْرٌ أَلَا تَبْيَدُوا إِلَّا إِلَيْهِ﴾^(٢) قوله تعالى ﴿هَأَئِمُّوًا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَنْهَوْهُمْ مِّنْ دُّونِهِ أَوْ لِيَاءَ﴾^(٣).

ويجعل المودودي الكفر الصريح مقابلاً للحاكمية القانونية بدليل قوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٤)

وبذلك أوجب حصر معانى الحاكمة القانونية بعيداً عن الألوهية، واعتبر المحدود لها والخروج عنها كفراً صريحاً، لأنه خارج عن أحكام الإسلام. وأما الحاكمة السياسية، فيذهب المودودي إلى ردتها إلى الله تعالى فهو صاحبها. ويربط بين الحاكمة القانونية والحاكمية السياسية بربطـاً

١ - المودودي، ١٩٨١، ٣٥.

٢ - يوسف، آية ٤٠

٣ - الأعراف، آية ٣.

٤ - المائدـة، آية ٤٤.

عضوياً، ولا يتأتى في نظره إحداث فصل بينهما، حيث يجعل كلاً من المحاكمتين معنين متضادين على معنى التلازم.

فالاسم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقة مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة، هم رعايا في سلطانه العظيم^(١). موقف البشر منه هو مطلق الطاعة والانقياد والتابعة والاستسلام.

وفرق المودودي بوضع آخر بين نوعين من الحكم، وهما:-

أ. حكم الله تعالى المختص به أصله.

ب. وحكم الإنسان المنوح والمهوب، حيث يقول "هنا يمكن أن يظهر للخلافة معنى المحاكمة والسلطان، باعتبار أنها خلافة إلهية ونيابة عن الحاكم الأعلى"^(٢). فالإنسان حاكم الأرض، لكن حكمه لها ليس في ذاته وأصله بل هو حكم مفوض إليه.

أما سيد قطب، فهو صاحب النموذج التوحيدى لمفهوم المحاكمة حيث طور الأبعاد العقدية والتوحيدية في المفهوم، بحيث طفت على غيرها من الأبعاد التي يتضمنها، ويفسر سيد قطب المحاكمة، ويصطلح عليها بالحاكمية العليا على ضوء معانى الألوهية ، ويرى أن مفهوم المحاكمة معناه "زع السلطان الذي يزاوله الكهان، ومشيخة القبائل، والأمراء والحكام، ورده إلى الله، السلطان على الضمان والسلطان على العشائر، والسلطان في المال، وفي القضاء، وفي الأزواج، وفي الأبدان"^(٣) وهنا نلاحظ تأثر سيد قطب، بشكل كبير بنصوص المودودي، لكنه أخذ هذه النصوص وعزها عن البيئة السياسية التي أدت إلى إنتاجها.

ويؤكد سيد قطب، بشكل مبالغ فيه، في تحديده للأبعاد العقدية للحاكمية بادخال المحاكمة ضمن المفاهيم العقدية الحالصة، والمصطلحات التوحيدية، وهو أمر له خطره في تطبيقاته، على مستوى الواقع؛ لأن ارتباط المحاكمة بقضايا أصول الدين يجعل الأحكام التي تخرج عليه متعلقة بالكفر والإيمان، لكن الأمر مختلف عند إيقاع هذا المفهوم ضمن المفاهيم الفقهية والسياسية، مع الإقرار بالبعد العقدي لهذا المنهج.

١ - المودودي، ٣٢-٣١.

٢ - المودودي، المكرمة الإسلامية، ٩١.

٣ - قطب، معالم في الطريق، ٢٦، ١٩٨٢.

إن معيار إسلامية المجتمع عند سيد قطب، يتحدد في مصدر تلقى النظم والشائع، والقيم والموازين، والعادات والتقاليد، وكل مقومات الحياة. هل تتلقاها من المحاكمة الإلهية... فنكون مجتمعًا مسلماً أم من حاكمة البشر... فنكون بذلك ضمن المجتمعات الجاهلية؟^(١) ويرى قطب أن "إعلان ألوهية الله تعالى وحده تعني التوراة الشاملة على حاكمة البشر بكل صورها وأشكالها... ذلك أن الحكم الذي يردد فيه الأمر للبشر، ومصدر السلطات فيه هو البشر، هو تأليه للبشر يجعل بعضهم أرباب بعض من دون الله".^(٢)

ويرى الباحث أن أطروحة سيد قطب، حول المحاكمة، تعكس بشكل واضح الصراع الذي كان قائماً بين الحركة الإسلامية، والنظام القائم في مصر آنذاك. ولم تستطع الجماعات الإسلامية القول بأن الأنظمة الجاهلية قد اغتصبت سلطة هي أولى بها، أو هي من يستحقها، فكان لا بد من إيجاد قيمة عليا، أو هدف يمكن أن تتحرك الجماهير باتجاهه، ويرتبط بآياتها ومستوياتها المعرفية وقدرتها، فكان طرح أفكار الجاهلية والمحاكمة على المستوى الفكري في إطار الحركة الإسلامية.

ولا بد من توخي المنهجية العلمية، التي تقتضي إعمال الدقة في توظيف المفاهيم، واستعمال المصطلحات، وتجنب أسلوب الإطلاق والتعميم. فمفهوم المحاكمة الإلهية عند تفكيره، قد يراد به المحاكمة الإلهية، أو المحاكمة الشرعية، والتي هي حاكمة الوحي، أو المحاكمة الإنسانية، والتي هي حاكمة العقل. فالرابط والدمع بين مفهوم المحاكمة، وبين مبدأ الألوهية بحيث يصبح المصطلح مركباً لهذه العبارة "المحاكمة الإلهية" يورد إشكالاً على مستوى المفهوم ذاته، لأن مفهوم "المحاكمة" كمصطلح إسلامي، يبدو هنا مجردًا عن الإضافة أو النسبة إلى غيره. لقد أصبح شائعاً في الفكر الإسلامي المعاصر، الربط التلازمي بين مبدأ الألوهية ومبدأ المحاكمة، فلا تطلق المحاكمة إلا ويراد بها حاكمة الله تعالى، ولكن ليس هناك ما يدل على الارتباط التلازمي بين المبدئين، إلا في القضايا المتعلقة بمبدأ الألوهية.

١ - قطب، سيد، ٣٤، ١٩٨٣.

٢ - عبدالفتاح، عاد، ١٩٩٧، حاكمة الله، ٢٣.

ومن ناحية عقدية وفقهية، فإن هناك إجماعاً لدى فقهاء أهل السنة والجماعة، على أن الحكم هو الله تعالى، كما يؤكد الفقهاء المقدمون على كون الإمامة والسياسة من فروع الشريعة، لا من أصولها. فالإمام الجوزي يقول "إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الإعتقداد" كما يقول ابن تيمية "إنها ليست من أركان الإسلام الخمسة ولا من أركان الإيمان الستة" فقضايا الإمامة والسياسة، عند أهل السنة هي من فروع الدين لا من أصوله، وعلى هذا الأساس، لا ينبغي سحب مفهوم المحاكمة الإلهية بذرتها العقدية إلى الدائرة السياسية، ولكن ينبغي تكيف هذا المصطلح تكيفاً سياسياً وقانونياً يجعله ينسجم مع طبيعة البحث الفقهي السياسي. وبينيقي فك الارتباط بين مصطلح المحاكمة ومبدأ الألوهية عند دراسة هذا المفهوم وبعنه بوصفه مصطلحاً شرعياً مجرداً عن الإضافة والتنبؤ، بحيث لا يكون المقصود التلازمي بين مصطلح المحاكمة ومبدأ الألوهية إلا بالأمور المتعلقة بقضايا الألوهية^(١). كما يرد مفكر إسلامي معاصر آخر على هذه المقولات بقوله "إن الحكم لله هذا صحيح، ولكنه بالناس وللناس فيحقيقة الأمر. إن حق الله مكفول ولا جدال فيه، لكن المشكلة الحقيقة، والمهدد بالبلور والظلم، هو حقوق الناس وهو ضمان مشاركة الجماهير بالسلطة، وتثبيت دورها في تقرير مصائرها. إن تعيير حاكمة الله لا يضيف جديداً، كما أنه لا يتصدى لمحو مشكلة الحكم. ليس هذا فقط، بل إن باب الضرر من ذلك مفتوح على مصراعيه، فما أسهل أن يترنّر به حاكم، ليعلن علينا أنه يباشر سلطانه باسم الله، وما أسهل أن يلغى دور الجماهير بحجّة أن الحكم لله والحاكم هو الله".^(٢)

ويرى الباحث أن تناول مفهوم المحاكمة لدى كل من المودودي وسيد قطب، بهذه الصورة المغدية الصارمة كان صدى للظروف السياسية التي عاشها كل منها وتأثراً بها، فالмودودي عاش الظروف السياسية والاجتماعية التي عصفت بدولة الباكستان بعد استقلالها عن الهند سنة ١٩٤٧، مما استدعاه لمحاولة إعطاء إجابات إسلامية لمختلف القضايا والمسائل حيث طرح

١ - حسن لحسنة، ٢٠٠٧، إسلامية المعرفة، ١٣٧-١٦٥.

٢ - هويدي، فهمي، ١٩٩٧، ١٤٠.

فكرة المحاكمة في إطار مشروع تأسيس دولة باكستان الإسلامية وصياغة دستورها وإعطاء البذائل السياسية والقانونية والدستورية للنظريات الغربية التي كانت سائدة ومهيمنة على بلاده. كما أن طرح سيد قطب لمفهوم المحاكمة كان ردة فعل على تجربة الدولة الوطنية والقطريبة في مصر وسائر أنحاء العالم الإسلامي، وبشكل خاص على النظام الناصري حيث طرح مفهوم المحاكمة في إطار استحضار الجاهلية المعاصرة، وجعلها معياراً فاصلاً بين الكفر والإيمان، بحيث جعلها صفة ملزمة للإيمان.

ويرى الباحث أن كلاماً من المودودي وسيد قطب، قد بالغ في تحديد الأبعاد العقدية لنظرية المحاكمة حيث بلورت في إطار توحيدي خالص، وإن إدخال هذا المفهوم ضمن المفاهيم العقدية الحالية له خطورة، عند تطبيقه على الواقع، إذ إن ارتباط المحاكمة بقضايا أصول الدين يجعل الأحكام التي تخرج عليه تتعلق بالكفر والإيمان. وبالتالي يجب فك الارتباط بين مبدأ الألوهية ومفهوم المحاكمة، لما يؤدي هذا الخلط من إشكالات. ويجب إبقاء هذا المفهوم ضمن المفاهيم الفقهية والسياسية، مع الإقرار بالأبعاد العقدية التي يحملها هذا المفهوم.

خامساً: الأمة

وردت كلمة "الأمة" في القرآن الكريم، في أكثر من خمسين موضعاً، مفرداً ومجموعاً، في معانٍ لغوية مختلفة، وتشير إلى جماعة ذات اتجاه معين تؤمِّن جمعاً دون الآخرين، أو طائفة من الناس حول هدف أو وظيفة مشتركة في الحياة، وقد أصبحت في الفقافة الإسلامية مصطلحاً يدل على جميع المسلمين في شتى بقاع الأرض، يطلق عليهم "الأمة الإسلامية" والتعرّيف هنا ذو إطار ثقافي، والمؤمنون جميعاً، قبائل وشعوبياً، أمة واحدة عبر التاريخ والقرون «إِنَّ هُنَّ أَئْمَانٌ أَمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَآتَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْنَهُ»^(١) ولكن الكلمة انحصرت في العربية الآن لتعني المجموعة النسبية الثقافية^(٢).

١ - الأنبياء، آية ٩٢.

٢ - الترازي، المصطلحات السياسية، ٣٤، ٢٠٠٠.

وقد استُخدم مصطلح الأمة للتعبير عن معانٍ عرقية، ومعانٍ دينية معاً، وفي بعض الأحيان دون وضع حد فاصل بينهما. غالباً ما يتحدث الكتاب المسلمين عن أمة إسلامية واحدة لا تحتوي على أيّة تقسيمات جغرافية أو عرقية.^(١)

إن ما كان سائداً في العصر المعاشر قبلبعثة النبي ﷺ من مصطلحات وكلمات مثل القوم، والقبيلة، والجماعة، والشعب، والطبقة، والمنصر، وغيرها من المصطلحات لم تُحمل معنى ومفهوم الأمة، الذي عرفه العرب بالإسلام من خلال النبوة. فرغم وجود حواضر رئيسة للعرب مثل مكة المكرمة، ورغم أن اللغة العربية بهجة قريش مثلت رباطاً بين القبائل العربية، إلا أن العرب لم يشكلوا أمة قبل ظهور الإسلام، ذلك أنه لولا النبوة لما توحد العرب، أو انتظموا وبلغوا درجة علياً من النهوض الأخلاقي، وبالتالي لما دخلوا التاريخ أصلاً، فكان النبي ﷺ قدّمت نفسها لتشكل العرب هوية أو وحدة أو قدراء.^(٢)

لكن الإسلام لم يستهدف تحويل العرب إلى أمة، بل استهدف بشكل خاص إقامة الأمة الإسلامية من حيث إن الإسلام يشكل الرباط الذي يجمع، أو الماعون الذي يتسع لجامعة المؤمنين بالإسلام. فالأمة الإسلامية بذلك لا تعني مجموعة عرقية، أو رابطة قومية، بل إن الرابطة هنا رابطة معنوية وثقافية، يبرز فيها الإسلام كعقيدة نظرية، أو كتجربة تاريخية، وكمنظومة سلوك وأهداف، ورؤى للعالم لا تلغي المخصوصيات، وتسمح بالتعبير الإيجابي عنها ضمن الإطار الثقافي العام للإسلام.

و ضمن الإطار العام للأمة الإسلامية، لم تلغى القوميات المختلفة باعتبارها جزءاً من المظومة، فأصبح بالإمكان بروز العرب، والفرس، والترك، وغيرهم من القوميات، تمايزت عن بعضها، لكنها بقيت مندمجة في الإطار المضاري العام للأمة الإسلامية.

لقد كانت الأمة الإسلامية تجربة جديدة، ساحت للجماعات الجديدة المتشكلة من أفراد وجماعات ذات خصوصية بالتشكل والتطور، واستوسع مفهوم الأمة الإسلامية هذه التكوينات

١ - برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ٥٦.

٢ - هشام جعيل، مجلة الاجتهاد، العدد ١٣، ١٩٩١.

المختلفة، وكان الخطاب القرآني الموجه للناس كافة، وللمؤمنين خاصة يشكل الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الأمة.

ويؤكد معظم مفكري أهل السنة السياسيين المعاصرین، على أهمية دور الأمة في الحياة السياسية، فهي عند معظمهم مصدر سلطة الحاكم، وصاحبة الحق في تعينه، ومراقبته، ومساءلته، وعزله، فلا يجوز لحاكم بعد الرسول(ص) أن يدعى أنه مفوض من الله بولاية الأمر، بل إن الأمة هي صاحبة الحل والعقد، فهي التي فوسته أمر الحكم، وإدارة شؤونها، والمحافظة على مصالحها. واختلف هؤلاء المفكرون حول كون الأمة مصدر السلطة التشريعية، ويجتمع قيهماً أهل السنة والجماعة على عصمة الأمة الإسلامية إن هي أجمعـت على أمر.

وفي مجال التأصيل لمفهوم الأمة الإسلامي، لا بد من الإشارة لوثيقة دستور المدينة التي نصت على اعتبار الإسلام أساساً للمواطنة في الدولة الإسلامية الجديدة التي قامت في المدينة المنورة، وأحلـت هذه الوثيقة الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، فغيرت عن المسلمين بأنهم "أمة من دون الناس". ويجعل هذا النص من المسلمين أمة، يجمع أفرادها الإيمان بالدين الذي جاء به محمد(ص) دون النظر لأصولهم القبلية. وقد كانت أول ظاهرة يعرفها المجتمع العربي لأول مرة في تاريخه، حيث لم يجتمع الناس قبل الإسلام إلا على أساس قبلي^(١). ولم تحصر هذه الوثيقة "المواطنة" للدولة الإسلامية الأولى بال المسلمين وحدهم، بل نصت على اعتبار اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة، وحددت ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات. فهو ينبع من عرف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم^(٢). وينطبق ذلك أيضاً على بقية قبائل اليهود، بل إن بعض النصوص تشير إلى واجبات على المشركين من أهل المدينة، بما يشير إلى أنهم دخلوا في حكم الدولة الجديدة، أو خضعوا لأسس تنظيمها التي وردت في وثيقتها.

وتتفق نصوص ومضامين دستور المدينة، ما يزعمه بعض المستشرقين بأن مفهوم "المواطنة" غريب تماماً على الإسلام، وأن سبب غياب كلمة "مواطن" في اللغة العربية، واللغات السامية

١ - الشعبي، وثيقة المدينة، ٦، ٢٠٠٦، ص ٤١.

٢ - الفقرة ٢٥ من الوثيقة.

الأخرى، يرجع إلى غياب فكرة المواطننة كعملية مشاركة^١. (برنارد لويس، مقالة الإسلام والديمقراطية الليبرالية). وهو ما زعمه أيضاً بعض المفكرين المعاصرين بأن مفهوم "الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أيه محاولة لتطوير سياق للمواطننة، كشرط ضروري لنشوء حكم القانون، وظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة"^٢. إن هذه البلبلة التي وقع ضحيتها هؤلاء الباحثون، سببها عدم الإدراك للمفهوم الإسلامي للجماعة السياسية القائم على الدين، ولكي يتمتع الفرد بكامل شروط المواطننة، عليه أن يكون مسلماً، وهو الشرط الوحيد والكافى لحالة المواطن، في حين أن الجماعات السياسية الحديثة تعتمد الترابط التاريخي القائم بين الفرد وجود إقليمي معن كأساس للمواطن.

ويطرح أحد المفكرين السنة المعاصرين معيارين للمواطننة في الدولة الإسلامية "هـا: الانتساب الديني، والإقامة، فالملعون غير المقيمين في الدولة الإسلامية، أو غير المسلمين المقيمين فيها، لا يحق لهم أن يحصلوا على حق المواطننة الكامل، ويصبحون مواطنين في حالة قبولهم بشرعية الدولة الإسلامية، ولكنهم لا يصبحون مواطنين بالكامل، ولا يحق لهم تسلم مناصب رئاسة في الدولة"^٣.

سادساً: البيعة

وردت لفظة البيعة في القرآن الكريم، في عدة مواضع منها، قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ تَكَثَّرَ فَإِنَّمَا يَتَكَثَّرُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْتَنَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^٤.

وورد ذكر البيعة في الحديث أيضاً ومن ذلك قوله(ص) "من مات وليس في عنقه بيعة مات ببيته جاهلية"^٥ وقد عرفها العلماء "بأنها المهد على الطاعة لولي الأمر"

١ - أركون، محمد، ١٩٩٨، الدين والديمقراطية، ٣.

٢ - الفوشي، ١٩٨٨، حقوق المواطن، ٩.

٣ - الفتح، آية .١٠.

٤ - ابن حزم، المثل، جزء .٩، ٤٢٨.

٥ - ابن خلدون، نفسه، ٢٩.

إن البيعة في معناها السياسي، عقد وعهد يستلزم الوفاء، وهي وسيلة إسناد السلطة إلى المحاكم، وقد تحدث الفقهاء المسلمين عن البيعة، بصفتها عقداً له ركنان اثنان، هما : المحاكم والأمة. فالحاكم هو من أستندت الأمة إليه السلطة يزاولها نيابة عنها وفق أحكام الشريعة الإسلامية، ويوجب تعاقدها معه على ذلك. وأما الأمة فهي صاحبة الحق في اختيار المحاكم وبيعتها، ويمثلها أهل الحل والعقد. وتعتبر الأمة الركن الثاني في العقد، ولا يقوم العقد إلا بها.

حيث لا يمكن للإمام أن يعقد لنفسه سلطة دون بيعة الأمة أو من يمثلها.

والحاكم الذي يقوم بما أستند إليه الأمة من المهام، وحكم بموجب الشريعة حق الطاعة والنصرة من الأمة. والحاكم الذي يوفى حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حفان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله^(١).

لكن واجب الطاعة على الأمة للحاكم في النظام السياسي الإسلامي، لم يكن مطلقاً، بل مقيداً بعدم مخالفته للشريعة، بقوله تعالى ﴿وَلَا ظَطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ، الَّذِينَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾^(٢) وقد أدرك عمر بن الخطاب ذلك في خطبته يوم يعته "اطمئنوا ما أطعتم الله فيكم" ، وبالتالي فإن المحاكم المسلم مسؤول مسؤولية ثانية، أمام الله أولاً وأمام الأمة ثانية.

وتتم البيعة للحاكم على مرحلتين : يتم في المرحلة الأولى اختيار المحاكم بشكل أولى، وضمن دائرة أهل الحل والعقد، وتسمى ببيعة الانعقاد أو البيعة الخاصة، وأما البيعة العامة التي يقوم بها جميع أفراد الأمة للحاكم فهي بيعة طاعة^(٣).

ويشترط في البيعة أيضاً، أن تصدر من البالغ، فلا تصح البيعة من الصغار، وأما ألفاظ البيعة فأنها غير مقيدة بألفاظ معينة ولكن لا بد من اشتتمالها على العمل بكتاب الله وسنة رسول الله بالنسبة للخليفة وعلى الطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، بالنسبة للذي يعطي البيعة، وما يؤخذ على بعض البيعات في التاريخ الإسلامي، بعد عهد الخلفاء الراشدين أنها كانت

١ - الماوردي، نفسه، .١٧.

٢ - الشعرا، آية ١٥١-١٥٠.

٣ - البهانى، .٩٦، ١٩٩٠.

تم بالإكراه والقوة، فمن قام بطلب الخلافة لنفسه، وغلب بشوكته، واستطاع أن يجمع الناس حوله راضين أو مكرهين فهو الخليفة، حيث كانت القوة هي العامل الحاسم، وكانت البيعة تتم بعد انتصار الطاغي بالخلافة على منافسيه، فكانت البيعة من الناحية العملية في حقيقتها اعترافاً بالأمر الواقع، وهو ما سبق أن وصفناه بالخلافة الناقصة.

ويكفي القول إن البيعة هي في جوهرها، عملية تعاقد متبادل بين حاكم يقود المسلمين في سياسة دينهم، وحراسة دينهم، بينما يتلزم المسلمون بطاعته ونصرته. فهي على هذا النحو أشبه ما تكون “عقداً اجتماعياً”.

بياناً؛ أنها، إنما، والعقد

لم يرد في الكتاب أو السنة النبوية، ذكر أو تحديد لمصطلح أهل الحل والعقد، أو أهل الشوري، أو تحديد لصفاتهم وشروطهم.

وبالتالي فهي فكرة ضمنية مبتكرة، ورغم عدم وجود نص صريح عليها في القرآن أو السنة النبوية الشريفة، إلا أنه يمكن الاستئناس بها في القرآن الكريم والسنة، بصورة غير مباشرة باعتبارها تحسيناً وتطويراً لفكرة الشورى، وهي فكرة ابتكراها عمر بن الخطاب عندما جعل الأمر يهد جماعة سهام للتشاور، بعدأخذ رأي المسلمين، لاختيار خليفةٍ من بعده. وقد أطلق فقهاء السياسة المسلمين على هذه المجموعة فيما بعد أهل الشورى، أو أهل العمل والقداد. ورغم ورود هذا المصطلح، بشكل متكرر في فقه السياسة الشرعية، إلا أن الفقهاء لم يعينوا أو يحددوا بعبارات واضحة من هم؟ وكيف يتشكلون؟ وما هي التشروط الواجب توفرها فيهم؟ حتى ليلاحظ أنهم تكلموا عنهم كثيراً ولكن كثيرون غامضون.

ويكفي أن نفهم من تكرار الماورد لعبارة "أهل الاختيار" أن هذه الهيئة لا بد أن تكون هيئة معينة، وترك أمر تعينها للأمة نفسها، وهذا التعين يكون حسب ظروف الأحوال والمصادر. ويجب أن يتواافق بقوله شرطٌ ثلاثة أوردها الماورد وهي :-

١. العدالة الجامعية لشروطها.
 ٢. العلم الذي يتوصل به إلى

٣. الرأي والمحكمة، المؤذيان لاختيار من هو أصلح للإمام^(١).

ويبدو واضحًا هنا، أن الوظيفة الرسمية لهذه الهيئة هي اختيار الحاكم، وليس مجلس شورى للحاكم، وسهام بعض الفقهاء بأهل الاجتهاد^(٢).

وعلى الرغم من اختلاف الفقهاء في عددهم، حيث قال بعضهم إن عددهم خمسة، وبعضهم قال ثلاثة، وقصرها بعض الفقهاء على رجل واحد، وذلك لإيجاد سند قانوني لخلافة بعض الوارثين، إلا أنه يمكن القول بأن علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم، لم يكونوا يقصدون بأي حال من الأحوال، أن يكون اختيار الحاكم إلا عن طريق المبايعة الصحيحة الحرة، وأن الاختيار يجب أن يقتنن بالموافقة العامة، ولا بد أن يكون تعيين الحاكم بالشوري "فالخلافة تتعقد لن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عقدوها لن يصلح لها، وإن عقدها مجتهداً فاسقاً، أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها، لم تتعقد تلك الإمامة"^(٣).

ويرى الباحث بأن التكرار والتاكيد، في كتب الفقه السياسي الإسلامي على هيئة أهل الحل والعقد، وأهل الاختيار، يؤكد أهمية هذه الجماعة، وتأثيرها الكبير على الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي، ولإضفاء الشرعية على الأنظمة السياسية القائمة، وباعتبارها تمتل سلطة الأمة باعتبار أن الأمة هي صاحبة السلطة في اختيار الحاكم، وهي تقوم بإنابة هذه الهيئة، الأقل عدداً والأكثر درايةً وخبرةً، لتم عملية اختيار الحاكم بصورة سليمة وهذا ما ذهب إليه أحد المفكرين السنة المعاصرين "ومما لا يخفى على أحد، أن المجلس التشريعي اليوم ليس هو، إلا ما كان يصطدح عليه بأهل الحل والعقد"^(٤). وسيقوم الباحث بمناقشة هذه الآراء في الفصول القادمة.

أما مصطلح "أولي الأمر" فعلى الرغم من اختلاف الفقهاء والمفسرين في تحديد من هم "أولي الأمر" الذين وردوا بقوله تعالى ﴿أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ هُنَّ الْمُتَّكِّفُونَ﴾، قوله

١ - المودودي، نفسه، ٤.

٢ - البغدادي، ت، ٤٢٩، أصول الدين، ٢٧٩.

٣ - البغدادي، نفسه، ٢٨١.

٤ - المودودي، ١٩٨٥، ٢٤١.

٥ - النساء، آية ٥٩.

تعال أيضًا ﴿ وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَئِكَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعِلَّهُمْ أَذْنِينَ يَسْتَبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾^(١). فان المرجع أن مصطلح أولي الأمر يشمل أهل العمل والمقد وأهل التسوي وأهل الاختيار، وسائر المسؤولين التنفيذيين في الدولة والمجتمع.

ثامناً: الدولة

يعرف رجال القانون الدولي والدستوري في العصر الحديث، مصطلح الدولة بأنها "جماعة من الناس تقيم على وجه الدوام في إقليم معين، ويفهم فيها سلطة حاكمة توالي تنظيم شؤونهم، وتدير أمرهم في الداخل والخارج"^(٢). كما تعرفها بعض المعاجم اللغوية الحديثة "جمع كبير من الأفراد يقطن بصفة دائمة إقليماً معيناً، ويتمتع بالشخصية المعنوية وبنظام حكومي وبالاستقلال السياسي"^(٣). ويلاحظ أن هذا التعريف الاصطلاحي المعاصر للدولة قد لا تساعد عليه المعاني اللغوية التي ذكرها كبار علماء اللغة العربية وأصحاب المعاجم لكلمة "الدولة"، مع أن العادة في المحدود والتعرifات، إن المعنى اللغوي يؤدي - غالباً - إلى المعنى الاصطلاحي فالدولة انقلاب الزمان والعقبة في المال، والجمع: دول، والإدلة من الغلبة، ودلائل الأيام، دارت، وأدال الله بني فلان من عدوهم، جعل الكراهة حس عليه، والماشي يداول بين قدميه يراوح بينهما^(٤).. والدولة في المال، يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه، يكون مرة لهذا ومرة لذاك، والجمع دولات ﴿ كُيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْيَاءِ مِنْكُمْ ﴾^(٥). وعند النظر فيما ذكره أهل اللغة لا نجد تلك التعرifات توافق توانم تعريف الدولة عند أهل القانون الدستوري وفقهاء السياسة الشرعية، إلا بأحد اعتبارين هما:

الأول: مراعاة ما ذكروه من معنى الاستيلاء والغلبة، حيث نجد دولاً شتى على مدار التاريخ قامت على أساس من الغلبة وفهر الخصم والاستيلاء على الملك. وهو مذهب له أنصار من بين أهل الفقه والحديث والتفسير من أهل السنة والجماعية.

١- النساء آية .٨٣

٢- مذكور، ١٩٨٣، ص .٥٧

٣- المعجم الوسيط، ٣١٥/١

٤- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ٣٧٧/٣

٥- المشر آية .٧

الثاني: مراعاة ما ذكر في كتب اللغة في تعريف الدولة بالشيء المتبادل، على اعتبار أن الحكم والملك لا يبقى لأحد أبداً الدهر، ولا يخلد فيه مخلوق، كما قال سبحانه: ﴿ وَبِئْكَ الْأَيَّامُ تُدَكُّلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾^(١) آل عمران، آية ١٤٠.

لقد شهدت الجزيرة العربية قبل الإسلام غاذج للدولة مثل دولة حمير، ودولة سبا، في الجنوب، ودولة الفساسنة في الشمال، ودولة المناذرة في الشرق. لكن هذه النماذج لم تكن تتجاوز مفهوم الدولة - القبيلة. ومع أن العرب وبخاصة أهل الحجاز، كانوا على اتصال مع أعظم دولتين في العالم القديم، الدولة الفارسية، والدولة الرومانية. وكانتا على مستوى متقدم من المؤسسة والتشريع، إلا أنه لم تقم في الجزيرة العربية دولة ذات مؤسسات أو تشريع مكتوب، كما كان في تلك الدولتين.

ويعود الفضل للإسلام، ونبيه محمد(ص)، في وضع الحجر الأول في بناء دولة مؤسسة في الجزيرة العربية. ولما كانت العلاقات بين القبائل العربية لم تكن تقوم إلا على أساس رابطة الدم - والقرب، لم يكن مفهوم الدولة، في بداية ظهوره، في واقعية المدينة يتتجاوز مفهوم الدولة - القبيلة. ولكن في مرحلة لاحقة عندما بدأ الرسول يبعث برسل إلى ملك فارس والروم برسائل يدعوها لاتباع الدين الجديد، كان لا بد من الإقرار، بأن مفهوم الدولة في ذهن الرسول(ص) كان مختلفاً عما ظهر في البدايات، وعلى الأقل أن مفهوم الدولة لديه كان يتتجاوز حدود مفهوم الدولة - القبيلة، على نحو واضح ومتميز إلى الدولة المنتدة خارج إطار ما ألقه العرب قبل الإسلام.

ويتميز الدين الإسلامي عن الأديان الأخرى، بأنه دين ودولة، قيم روحية، وأحكام منتظمة لشؤون الحياة، فالرسول(ص) قد أقام الدولة مباشرة، فيما ظهرت دول الأديان الأخرى في فترات لاحقة للبعثة النبوية، كما ويتميز الدين الإسلامي أيضاً عن كثير من الأديان أنه دين إيمان وشريعة، ويتميز بهذه الأخيرة عن باقي الأديان، ولا يضاهيه في ذلك إلا الدين اليهودي. لقد رسخت التجربة النبوية في المدينة المنورة، ضرورة أن يكون هناك دولة لها أركان: أولاً

الأمة إذ ورد في وثيقة المدينة "المسلمون أمة من دون الأئم" وثانية رابطة من نوع جديد تربط أفراد الأمة غير رابطة الدم، فجعلهم "بعضهم أولياء بعض" وثالثاً الشورى التي جعل منها القرآن الكريم أمراً مشروعاً، ورابعها الجهاد الذي على أساسه بُنيت مكونات الجيش المكلف بالدفاع عن أرض الإياع، والتبلیغ ونشر الدعوة، وجعل القرآن ذلك تكليفاً على كل قادر من المسلمين على حل السلاح.

لقد اشتمل النص القرآني الكريم على تشريع للأحوال الشخصية، والمعاملات، وتناول الأمور الاجتماعية، وال العلاقات الإنسانية، وبذلك تكاملت تجربة الدولة في الإسلام، فلا عجب عندئذٍ إذا رأينا المسلمين بعد وفاة الرسول(ص) لم يختلفوا على وجود الدولة بل كان اختلافهم على من يكون رئيس الدولة بعد الرسول "ما حدث في السقيفة".

واستعمل مفهوم الشورى بمعانٍ مختلفة، فقد تمت "البيعة" لأبي بكر وكانت بيعة فردية، فمن بايع أوجب على نفسه السمع والطاعة، ومن لم يبايع لم يوجب على نفسه السمع والطاعة، وهذا كان حال علي بن أبي طالب وجموعة من المسلمين معه في البداية.

وكانت الشورى استفتاءً في ولاية عمر بن الخطاب، وكانت انتخاباً من النخبة "الباقيين على قيد الحياة من العشرة المبشرين بالجنة" وبواسطة النخبة في ولاية عثمان بن عفان وبعد مقتل عثمان، ونظراً لاتساع رقعة الدولة الإسلامية كانت البيعة لعلي بن أبي طالب، ولكنها كانت بيعة أقاليم. أما الجهاد فقد بقي ديدن المسلمين، ورأى فيه المسلمون توسيعاً لحدود الدولة، وإنارة اقتصادياً لها، بالإضافة إلى كونه وسيلةً لنشر الدعوة الإسلامية.

وهكذا أجمع المسلمون تلقائياً، على ضرورة الدولة، دون وضع ذلك موضوع تفكير وأخذٍ ورد، حتى وقتٍ متأخرٍ إذ طرحت فتنةً من الخوارج، موضوع عدم ضرورة الدولة، وقالوا بأنه لو كانت أمور المسلمين تجري بحسب الشريعة، لما كان هناك ضرورة للدولة. ومع تشعب رؤى المسلمين لاختلاف فرقهم وشيعتهم، إلا أنهم لم يختلفوا على ضرورة الدولة، لا بل أخذوا هذا الأمر على أنه مسلمٌ به، ولم يمنع اختلاف الفرق الإسلامية، حول الخليفة أو الإمام، اتفاقهم على ضرورة الدولة أصلاً لأنهم رأوا فيها حفظ بيضة الإسلام، واستمرار الدعوة له وإقامة أحکام الشريعة، وحماية نور الدولة.

وانضوى تحت مفهوم الدولة الإسلامية، مفهوم دار الإسلام، وهو مصطلح أطلقه الفقهاء على جميع الأراضي التي تخضع لمظاهر السيادة الإسلامية، ولا تنازعه عليها أيه سلطة أخرى، وأما الأرض التي لا تخضع لسيادة الدولة الإسلامية ولا تمارس فيها الشعائر الإسلامية، ولا ينتمي فيها المسلمون بالأمن، فـأطلقوا عليها "دار الحرب".

ويذهب جهور الفقهاء إلى أن "دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام"^(١).

وفي دار الإسلام، يشار إلى وجود السلطة، وسريان الأحكام "فإذا كانت السلطة للحكومة الإسلامية، وتسرى فيها أحكام الشريعة الإسلامية فهي دار إسلام، أما إذا انتفى ذلك، ولم تتوافر العلاقات السلمية بينها وبين دار الإسلام فإن الدار تعتبر دار حرب"^(٢).

وعلى ضوء التطور الذي شهدته العالم في القرنين الماضيين، وظهور المنظمات والهيئات الدولية، والواقع الذي يعيشه المسلمون، فإن بعض الفقهاء المسلمين يرون "بأنه يجب أن يلاحظ بأن العالم الآن، تجمعه منظمة واحدة قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحكم الإسلام في هذا، أنه يجب الوفاء بكل المهدود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية عملاً بقانون الوفاء بكل المهدود والالتزامات، عملاً بقانون الوفاء بالمهدي الذي قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد ديار المخالفين التي تتسمى هذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداءً، بل تعد دار عهد".^(٣)

كما يندرج تحت مفهوم الدولة الإسلامية موضوع نصب الإمام، وهو موضوع اختلف القائلون به بين وجوب نصب الإمام بالعقل أم بالشرع، وقد رأى أهل السنة والجماعة، أن نصب الإمام واجب على المسلمين سعياً، وقالت المعتزلة، والزيدية بأنه واجب عقلاً، وقال الجاحظ من المعتزلة، بوجوبه عقلاً وسعياً، وقالت الإمامية والإسماعيلية إن نصب الإمام وتعيينه ليس من مهمة البشر أو الأمة، بل بتكليف من الله سبحانه وتعالى.

١ - المجزي، ت ٧٥١، د ٤٦، ح ١، ج ١، ٣٦.

٢ - موسوعة الفقه السياسي، ١٤٨.

٣ - أبو زهرة، ١٩٥٧، العلاقات الدولية، ٥٧.

وفي هذا يقول ابن حزم أيضاً "اتفق جميع أهل السنة وجمع الشيعة وجميع المخواج، على وجوب الخلافة وأن الأمة واجب عليها الانتقاد لإمام عادل، يقيم فيهم أحكام الله ويسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها الرسول(ص)، حاشا النجدات من المخواج..... وهذه فرقة ما ترى بقي منهم أحد"^(١).

فهناك إجماع لدى أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية على ضرورة الدولة، ووجوب نصب الإمام باعتباره واجباً شرعياً. ويتوقف على ذلك إقامة الكثير من الواجبات، وقد استقر ذلك في جميع العصور "إن نصب الإمام واجب، وقد عرف وجوبه في الشرع، بإجماع الصحابة والتابعين لأن أصحاب رسول الله(ص) عند وفاته سادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذلك في كل عصر من العصور واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام".

ولم ير الشیعی علی عبد الرزاق فی كتابه الإسلام وأصول الحكم، حاجة لإقامة حکومة الخلافة الإسلامية، أي نصب الإمام، ويرى بأنه لا سند لوجوب نصب الخليفة أو الإمام، لا في العقل ولا في الشرع، ويرى أن الإسلام نظام دیني بحث، ولا شأن له بالحكم^(٢). ولعل الرأي السائد بين الفقهاء هو رأي أبي الحسن الماوردي، الذي يرى ضرورة نصب الإمام أو الخليفة ليناط به وظائف دينية ودنوية، ذلك أن الإمامة عنده "موضوعة خلافة النبوة في حراسة الدين وسيادة الدنيا"^(٣).

ورأى ابن خلدون الرأي نفسه إذ يقول عن الإمامة "إنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنوية الراجعة إليها"^(٤).

١ - ابن حزم، الفصل ج.٤، ٨٧.

٢ - يذكر بعض الماصرين للشيخ على عبد الرزاق في مذكراتهم الشخصية، ومقالاتهم الصحفية دوراً للإغليز الذين كانوا يبحكمون مصر في تشجيع هذا التوجه للشيخ عبد الرزاق، وذلك للسيطرة دون إعادة الخلافة الإسلامية لمميز الوجود، بعد أن قاما بإلقائها سنة ١٩٢٤، حيث كان الملك فؤاد يطبع كي يصبح خليفة للمسلمين.

٣ - الماوردي، ٥.

٤ - ابن خلدون، نفسه، ١٩١.

وأما شكل الدولة فقد خلت النظرية الإسلامية من تحديد شكل الدولة، فلا يوجد شكل إسلامي محدد بدقة للدولة، فنظام الخلافة هو نظام مستحدث، استحدثته الظروف بعد وفاة الرسول(ص)، وشعور الجماعة الإسلامية، بضرورة وجود رجل على رأس هذه السلطة، اصطلاح على تسميته في حينها بال الخليفة وكان يمكن أن يسمى بـ“تسمية أخرى”.

ومع ذلك صار هذا المصطلح ذا صفة دينية، وكأنه نظام وضعه الإسلام أو أمر به النبي(ص)، حتى صار عند بعض المسلمين أمراً مقدساً، ثم أصبح الخليفة ظل الله في أرضه بعد أن كان رجلاً عادياً، يخلف الرسول في قيادة الجماعة الإسلامية وتنظيم أمورها.

إن عدم ورود تحديد شكل معين للدولة الإسلامية في القرآن والسنّة، ريعاً ترك مراعاة لأحوال البشر، وإفساح المجال أمامهم كي يختاروا شكل الحكومة والنظام الذي يناسبهم، شريطة أن تقوم الدولة بما هو منوط بها من المهام التي ورد ذكرها.

لقد كانت دولة المدينة “دولة الرسول”(ص)، فهي دولة ذات صبغة ثيوقراطية، ذلك أن الرسول إنما كان يحكم بما يأمره به الله وحيّاً («وَمَا يَنْهِي عَنِ الْبَرِّ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى»^{١٤}).

ومع انقطاع الوحي بوفاة الرسول(ص)، بدا أن كل أمر قابل للتعديل، فالخلافاء بشر عاديون، ولم يكونوا أنبياء، وبالتالي أقروا بأنهم يجهدون فيصيرون وعاظنون، وطلبوا من الناس تنبئهم إلى مكامن الخطأ ليقوموا على تصويبه. ولطالما كان الإسلام ديناً يتتجاوز القومية والوطنية والطبقية وتنصهر فيه كل الأجناس والأوطان، وأصبح على الدولة أن تتأثر بالتجربة الحضارية للشعوب المسلمة وتستلهم ثقافتها، وكان ذلك يشمل إثراء التجربة السياسية في الإسلام وظهور تعددية واضحة في شكل الحكم المقبول من أيه من الشعوب الإسلامية.

ويكفي القول إن عدم تحديد شكل معين للدولة، يستند إلى اعتبار الدولة من المستويات، وليس من الثوابت، مما يعطي مرونة للأمة بتجديد وتطوير شكل الدولة، بحيث يتواكب ذلك مع طبيعة المجتمعات الإسلامية، المتعددة والمتطورة، والتحولات التي تمر بها مما يعطي للأمة أو الشعب زمام المبادرة لتحديد شكل الدولة المطلوب والمناسب.

تاسعاً : الحقوق والمعريات العامة والسياسية

أصبحت قضية "الحرية" هي القضية المحورية، وقضية التضایا في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهي أهم الأعظم الذي يواجه الإسلاميين والمسلمين، وبسبب عدم جلاتها ووضوحاها، أصبح الإسلام يواجه حلات واسعة من التشكيك بقدرته على صياغة مجتمع سياسي إسلامي، يقدم ضمانات للمعريات العامة والخاصة لأفراده، وخاصة فيما يتعلق بالمعريات الفردية والمعريات السياسية وال العامة.

إن البحث في المعريات العامة "جزء لا يتجزأ من البحث في النظام السياسي الإسلامي، وهو بحث يفترض التسليم سلفاً بشمول نظام الإسلام لحياة الإنسان فرداً وجماعة، وترتبط أجزاءه من عقائد، وشرائع، وشعائر، وأخلاقيات، ومقاصد، على نحو لا يقبل التجزئة"^(١). لقد تعددت الرؤى حول الحرية في التصور الإسلامي، فهي عند أحدهم أمانة، أي مسؤولية ووعي بالحق والتزام به، فالحرية "جعل قانوني وليس حق طبيعي، فما كان للإنسان ليصل إلى حريرته لولا نزول الوحي... وأن الإنسان لم يخلق حرا، وإنما ليكون حرا"^(٢) وهي عند آخر "ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله... وإذا كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة، فإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله. وهذه الحرية في التصور الإسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق".^(٣)

ويعتبر المفكرون المسلمون أن الإيمان بالله هو أساس ومعنى الحقوق والواجبات، حيث أن حقوق الإنسان وحريراته وواجباته، هي فروع لنصوحه الكوني، ولملزاته في الكون والغاية من وجوده.

ويقسم الباحثون في الفقه الدستوري الحديث عن الحرية إلى أقسام، أهمها حرية الرأي والتعبير، وحرية المقيدة، وحرية التعليم، وحرية الملكية، والحرية الشخصية. وما يهمنا في هذا البحث هو حرية الرأي والمعتقد، والحرية السياسية، ويُمكن القول إن حرية التعبير هي قاطرة المعريات الأخرى.

١ - الفوشي، ١٩٩٣، المعريات العامة، ٢٤.

٢ - علال الفاسي، ١٩٧٩، مقاصد الشرعية، ٢٤٧.

٣ - الترابي، ٢٠٠٥، معاصرة.

حرية المعتقد: لقد ضمنت الشريعة للفرد حقه في اختيار عقيدته بعيداً عن كل إكراه، ومنت
كل وسائل الإكراه. وتکاد تجمع كتب التفسير والفقه على تفسير الآية الكريمة ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي
الدِّينِ﴾^(١) بأنها تقتل قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، ورکناً أساسياً من أركان سماحته، فهو لا
يعجز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه. والله عز
وجل لم يبن أمر الإيمان على الجبر والقسر، وإنما بناء على التمكّن والاختيار **﴿فَمَنْ شَاءَ**
فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكْفُرْ﴾^(٢). فإذا كان الاعتقاد محل القلب، فالإكراه فيه ممتنع أصلاً.
ويؤكد المفكرون المسلمين المعاصرون، على أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد، وهي
أسيق المربيات العامة، لأنها بنيابة القاعدة والأساس، وأها أول حقوق الإنسان.

ويترتب على مبدأ حرية الاعتقاد في المجتمع آثار أهمها:

أ. المساواة قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي، وهذا ما تبلور في وثيقة دستور المدينة.

بـ. حرية ممارسة الشعائر الدينية.

جـ. حرية الفكر والتعبير.

الحقوق والمحريات السياسية : يقصد بالحقوق والمحريات السياسية في المصطلح الدستوري، أن تكون الأمة مصدر السلطات وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم، سواء عن طريق اختيارها المحاكم ومراقبتها ومحاسبتها ومشاركته في إدارة شؤونها، أو في عزله، فهي جلة الحقوق الإلزامية المعترف بها من الدولة للمواطنين في حق المساهمة في الحكم والتأثير فيه عن طريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر، والحق في الإعلام والاجتماع والتحزب والتقبّل^(٢٣). وأما فيما يتعلق بوقف الإسلام من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقد أحدث صدور

١ - البقرة، آية ٢٥٦

٢٩ - الكهف، آية

^{٦٤} - وافي، ١٩٦٢، حقوق الإنسان في الإسلام.

الإسلامية، والاتجاهات الفكرية السياسية، حول مبادئ الإعلان، ومدى تطابقها مع مبادئ الدين الإسلامي. وقد وصلت مغala بعض ورفضها لهذا الإعلان، إلى حد اتهام حركة حقوق الإنسان بالكفر واستهدافها للإسلام والمسلمين، واعتبارها مجرد شعار يرفعه الغرب كمبرر للتدخل في شؤون الدول والمجتمعات الأخرى.

ومن أبرز هذه الردود، المذكرة التحفظية التي رفعها العلماء المسلمين سنة ١٩٧٠ في المملكة العربية السعودية باعتبارهم يمثلون جانباً كبيراً من الإسلام "المذهب السنّي". وقد تضمنت المذكرة التأكيد على حرية الإسلام في عقيدته، وعدم جواز الإكراه فيها، عملاً بقوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(١) وتفسر المذكرة الموقف المتشدد لما حصل في صدر الإسلام من المرتدين، باعتبار أن ذلك الموقف لم يكن قيداً للحرية في الحق لكل شخص بتغيير دينه، بل كان ردّاً على مكيدة يهودية حدثت في صدر الإسلام، حين أدخل اليهود على الإسلام عناصر تردد عنه، لتشكيك العرب في دينهم ^(٢) فتولّد عن ذلك عندئذ الحكم في منع تغيير المسلم لدينه مع المقوبة عليه^(٣).

ويكفي القول إن الإسلام قد سبق الإعلان العالمي بأربعة عشر قرنا، في مجال حضمان حرية الإنسان وحرية معتقده، ولقد أجمع الفقهاء والمسنون على تفسير الآيات الكريمة «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^(١) و«فَمَنْ شَاءَ فَلِيَؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفِّرْ»^(٢)، واعتبارها القاعدة الأساسية من قواعد الإسلام لحرية الاعتقاد، مثلما اعتبرها مفكرو الإسلام وفلاسفته أسبق العribات: لأنها بمنابعها القاعدة والأساس لبناء الإيمان على الاختيار الحر، وليس على الجبر والقسر. ويؤكد أحد المفكرين المسلمين السنة المعاصرين، في معالجته قضية الردة بقوله: «أما حريات النظر والرأي والمذهب والتصير، فلا بد أن تعم، الدين اعتقادا بالحيار، لا انتقاما بالمرات مقدرا، ولذلك من

١ - القراءة، آية ٢٥٦

٢ - المصلحة، ٢٠٠٠، ندوة

٢٥٦ - الفتاوى

٢٩

ارتد عن دينه فلا إكراه في الدين، ولا استتابة أو عقوبة بالسلطان، وإنما التكليف على المؤمنين أن يلتحقوا المرتد بالدعوة والجادلة حتى يتوب ويستقر أشد إيماناً، وينخلص صدقاً لا مراءاً وخوفاً من العقاب العاجل.^(١)

أما المساواة فهي الركيزة الثانية لحقوق الإنسان، إذ إن الحرية والمساواة، هما أساس حقوق الإنسان. وقد استهل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بهما مواده الأخرى. وقد أثارت قضية المساواة جدلاً واسعاً داخل العالم الإسلامي وخارجها، وقد ترک المجل حول عدد من القضايا المهمة التي يرى غير المسلمين أنها تحمل عبء المساواة، وأهمها:

أ. حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية، وفيما إذا كان يحظى بحق المواطن المتساوية؟ وهل له حق الولاية كما هي لغيره من المواطنين المسلمين.

ب. المرأة؛ وهل تساوى مع الرجل؟ هل لها حق الولاية؟ وتحريم حق الزواج من غير المسلم أو مشاركتها السياسية، والعلاقات والإرث.

وقد تناول عدد من المفكرين السياسيين المعاصرین هذه القضايا، وفندوا الاتهامات الموجهة للإسلام، وأكدوا أن المساواة هي قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي، بحيث إن مصطلح "أهل الذمة" لم يعد لازماً الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين، وقادت الدولة على أساس المواطن، أي المساواة حقوقاً وواجبات.^(٢)

اما فيما يتعلق بالمرأة وحقوقها، وحقها بالمشاركة السياسية، فيرى معظم المفكرين الإسلاميين السياسيين الحافظين، أن حق الولاية العامة محصور في الرجل، كما واشترطت مذاهب السنة والشيعة الإمامية، الذكرية في الإمام، ولم يقف أبو الأعلى المودودي عند ولاية الإمام بل اشترط الرجالية في مناصب الدولة الرئيسة، بحججه أن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة، وهذا الرأي يمثل تياراً تقليدياً بين الفقهاء المسلمين التقليديين.

١ - التراجم، ٢٠٠٣، ١٧٦.

٢ - الفتوحات، ١٩٩٣، ٤٦.

ويقابل هذا التيار تيار آخر من العلماء والمفكرين المستشرقين، والذين لا يقررون بجرمان المرأة من حق الولاية العامة، وحق المشاركة في الحياة السياسية، وكثير منهم، خوّل لها منصب القضاة على أهميته فليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولاية العامة قضاء أو إمارة. كما أن الذكرورة ليست شرطاً شرعياً في ولاية الإمارة العامة، وإنما هي عامل تقدير لشوري العامة قد يرجع الذكور في غالب جولات تعاقب الولاية إذا تساوت موازين أهلياتهم الأخرى مع النساء^(١).

وأما بالنسبة للأحزاب والتنظيمات السياسية فلم تكن مسألة الأحزاب السياسية مطروحة على بساط الفكر الإسلامي، وإن عرف المجتمع الإسلامي الانقسام والتعددية السياسية منذ معركة صفين، حيث ظهرت تيارات كبرى تقوم كل منها على رؤية للدين والتاريخ ودور الإسلام وأهميته، وكان أهم هذه الجماعات الشيعة، والخوارج، والمعزلة، والمرجنة. إن قيام التعددية السياسية في شكل تجمعات حزبية، قد أصبح في عصرنا الحاضر، ضمانة أساسية لترسيخ النهج الديمقراطي ضد الاستبداد، كما أنها أيضاً نتيجة طبيعية لمباديء الحرية والمساواة، واعتبار الإنسان الفرد هو أساس كل تنظيم اجتماعي أساسي. إن الأحزاب السياسية تقلل حلقة رئيسة بين الشعب والسلطة، لأنها توالي تنظيم الرأي العام، وبلوره إرادته، بشكل يمكن معه بسهولة التعرف على اتجاهاته، من خلال الانتخاب والاستفتاء أو المناقشات البرلمانية، وبذلك أصبحت الأحزاب مدرسة لتنمية الجماهير وتنظيمها والتعبير عن إرادتها.

وفي العصر الحديث ومنذ مطلع القرن التاسع عشر، وجد أن التيار السائد في العالم الإسلامي، لا يرى في التعدد الحزبي أقوم السبل لدعم الحرية، بل كان يعتبر الأحزاب عاملاً للتشتت والتقصّب وذهاب الربح، وهو ما تبلور بوقف الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين، واعتبر أن حاجة الأمة الإسلامية إنما هي إلى حزب واحد يعمل لاستكمال

استقلالها، وحريتها، ويضع أصول الإصلاح الداخلي، ثم ترسم الحوادث للناس بعد ذلك طرائق التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام^(١).

ورغم تمسك البناء، بالنظام النيابي، لكنه يرفض أن تكون التعددية الحزبية شرطاً أساسياً فيه^(٢) أما في البلاد الإسلامية وفي مصر بالذات، حيث لا يزال الاستقلال منقوصاً فهذه الحزبية تتشكل خطراً على مستقبله، إنها أحزاب استنفذت أغراضها، ولم يبق لها ما تجتمع عليه غير مصلحة زعمائها، فهي خاوية من المحتوى والبرنامج، وترفع نفس الشعارات، وليس لها من دور سوى تزييف صفات الأمة، ولذلك لا عجب أن انعقد إجماع عقلاً الأمة على فسادها، وأن المستفيد الوحيد منها هم المحتلون الغاصبون... وإذا فلماًذا يفرض على هذا الشعب استمرار هذه الطوائف والشيع التي تسمى الأحزاب السياسية بعد أن عجز المصلحون عن توحيدها، فلا مناص من أن تحمل هذه الأحزاب جيئاً وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها^(٣).

لقد ترك رأي حسن البناء، أثراً كبيراً على العالم الإسلامي، خاصة وأن أتباع جماعة الإخوان المسلمين قد نجحوا في الدعوة والانتشار ب مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي، حيث نرى أن عدداً من المفكرين لا يزالون يرفضون مبدأ التحزب، متأثرين برأي البناء في هذه الناحية، ومن أبرزهم أبو الأعلى المودودي والشيخ صحي عبده سعيد، فقد فهمت الأحزاب السياسية باعتبارها دعوة للتعصب وتوسيع هوة الانقسام، في حين أن الإسلام دعوة للوحدة والتعاون. الواقع أن موقف الإمام حسن البناء كان متآمراً بظروف مصر حاجتها للوحدة لمقاومة الاحتلال. ومن المهم الإشارة إلى أن موقف حسن البناء من الأحزاب قد صبغ الروح العامة لفترة طويلة لا تزال تلقى بظلامها حتى عصرنا الحاضر، وأصبح هناك التفاف من الأحزاب والاستكفاء التام المطلق من وصف جماعاتهم بأنها أحزاب، حيث استقر أن الحزبية صفة

١ - البناء، مجموعة رسائل، ٢٧٦.

٢ - البناء، ٤٦.

قيحة وذميمة، مستندة لمفهوم الأحزاب، الذي ورد في سيرة غزوة الأحزاب، الموصوفة في سورة الأحزاب من حيث عدائها للإسلام، واختلاف رأيها، واعتزاها بالباطل ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرَحُونَ﴾^١. لكن الأحزاب المذمومة هذه، يقابلها حزب واحد هو حزب الله ﴿إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُقْبَلُونَ﴾^٢.

ويرى الباحث أن الأحزاب السياسية، هي التجسيد الحقيقي للشوري والديمقراطية، وهي التي تحول دون الاستبداد والطغيان، ذلك أن القيم الأساسية في النظام السياسي الإسلامي، مثل اعتبار الشوري الطريق لاختيار المحاكم، والمساواة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسؤولية المحكam أمام الأمة، لا يمكن تحقيقها وترسيخها دون الإقرار بالتنوعية السياسية، باعتبارها ضرورة لحماية وممارسة وكفالة الحقوق والقيم المتصلة بها. كما أن التعدد ليس بالضرورة، تعدد تناقض، بل قد يكون تخصصاً وتنوعاً، وأن التعددية هي فرع لحق الاختلاف، ولفطرة الإنسان.

وي يكن القول إن تعدد الأحزاب هو أشبه بتعدد المذاهب الفقهية، والاستنباط من أدلةها التفصيلية في خونها، ومثل ذلك الحزب فهو مذهب في السياسة مع فلسنته وأصوله ومناهجها المستمدّة أساساً من الإسلام الربّ، مع التأكيد على أن التعدد لا يعني بالضرورة التفرق، كما أن بعض الاختلاف ليس ممقوتاً، مثل الاختلاف في الرأي نتيجة الاختلاف في الاجتهاد. ولا يوجد ما يمنع من تعدد الجماعات العاملة في ظل الإسلام، ما دامت الوحدة متعدّدة عليهم بحكم اختلاف أهدافهم، واختلاف مناهجهم.

ويلاحظ أن هناك اتجاهًا بدأ يتموّل لدى أتباع حسن البنا، انسجاماً مع مقتضيات العصر، يؤيد التعددية، وتعددية الأحزاب السياسية، باعتبار أن الأحزاب أو الجماعات السياسية، أصبحت وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة، ومحاسبتها، شريطة أن يكون

١ - الروم، آية ٣٢.

٢ - سورة المجادلة، آية ٢٢.

هذا التعدد تعدد تنويع وتحصص وليس تعدد تعارض وتساقط لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ إن المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص. وأن التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر، لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلطها على سائر الناس^(١).

الفصل الثالث:

مرتكزات ومعالم التربية السياسية عند الشيعة

أولاً: نشأة التشيع ومذاهبه

ثانياً : أصول التشيع "التوحيد، العدل، النبوة، المعاد، الإمامة"

ثالثاً : المرتكزات والمفاهيم السياسية عند الشيعة:

١- الإمامة ٢- العصمة ٣- الغيبة والمهديّة

٤- الولاية ٥- الدولة ٦- السلطة والسيادة والحاكمة

٧- الأمة ٨- الحقوق والمحريات العامة والسياسية



أولاً: نشأة التشيع

يطلق مصطلح الشيعة على المسلمين " الذين شايعوا الإمام علي بن أبي طالب، على المخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته، نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجم، فظلم يكون من غيره، أو بتقيةٍ من عنده" ^(١).

أما في مصر الحديث فإن مصطلح الشيعة يكاد يقتصر على الإمامية الاثني عشرية، والتي ينتشر أتباعها في كل من إيران، والعراق، والمند، وباكستان، والبحرين، ولبنان، ودول الخليج، بالإضافة لمدة أقطار آسية وإفريقية.

وتعتبر فرقة الشيعة الإمامية أكبر الجماعات الإسلامية، بعد أهل السنة والجماعة، وأما فرق الشيعة الأخرى، فيقترن كل منها بأسماء خاصة بها، كالإسماعيلية، والزيدية وغيرها من الفرق، وما يجمعها هو اعتقادها جميعاً، بأن الإمام علي ابن أبي طالب كان هو الأولى بالخلافة والإمامية، بعد وفاة الرسول(ص).

وقد اختلف الباحثون حول تحديد البداية الحقيقة لظهور التشيع، فقال بعضهم، إنه بدأ بعد وفاة النبي(ص) وما رافق ذلك من حوادث، والاختلاف حول اختيار الشخص المؤهل لخلافة الرسول(ص)، في قيادة المسلمين، حيث ظهرت ثلاث فصائل رئيسة تطالب بخلافة الرسول(ص).

وقد أشار لهم المؤرخون حينما احتمم الجدل في السفيحة بعد وفاة الرسول(ص)، فهناك الأنصار الذين اعتبروا الخلافة حقاً طبيعياً لهم، لأنهم نصروا الرسول وقاتلوا من أجله وهناك المهاجرون الذين أدعوا بأنهم شجرة النبي وأصله وأنهم أولى بهذا الميراث من غيرهم.

وهناك بنو هاشم، وهم يمثلون الفضيل الثالث، والذين يرون أن علياً بن أبي طالب رضي الله عنه هو المؤهل لخلافة الرسول(ص) وقد امتنع هؤلاء مبدئياً، عن بيعة أبي بكر ومنهم العباس بن عبد المطلب، والفضل بن عباس، والزبير بن العوام، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفارى، وعمار بن ياسر، وغيرهم، وقد اعتبر بعض المؤرخين هذا الموقف بداية بذرة التشيع في الإسلام.

وقال بعضهم إن التشيع، إنما ظهر في أواخر خلافة عثمان وتعددياً في الفترة التي ظهرت سياساته في توزيع الثروات، وتقريره لبني أمية، وسلطتهم على شؤون البلاد، ورقاب العباد، حيث نتج عن سياساته هذه بعض التسلل، وأبدى كثيرون اعترافهم وغضبهم على ذلك، ووقفوا إلى جانب علي بن أبي طالب باعتباره صاحب حق في الخلافة وقاموا بحركة دعائية واسعة في مختلف المدن والمواضر الإسلامية، وكان عبد الله بن سباً، أحد الناشطين فيها، ويعتبر هؤلاء هذه الحقبة من الزمن هي التي شهدت ميلاد التشيع.

كما يرى قسم آخر، أن ظهور التشيع، ككيان فكري، كان بعد حرب صفين، وحدوث أخطر انشقاق في جيش الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والذي حمل اسم الخوارج، والذين أعلنا آراءهم قبل مسألة التحكيم، وبعدها، وتمادوا في عصيانهم للشرعية بتكتيرهم الإمام، وقالوا بکفر كل من يحكم في أمر الله متخذين من الآية الكريمة «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»^(١) غطاء لحركتهم، وأنه لا ضرورة للخلافة ولا للإمامية، ولا ضرورة أيضاً لأن يكون الخليفة فرشياً.

ورداً على هذا الموقف المتطرف للخوارج، أبدى مجموعة من أنصار الإمام علي بن أبي طالب، موقفاً مناهضاً لذلك وأعلنوا تأييدهم، وعكسهم موقف الإمام علي، وقالوا بضرورة الإمامة، وعصمة الإمام، وضرورة انتسابه لبني هاشم من قريش، واعتبروا ذلك أولى بذور التشيع.

كما أشار آخرون إلى أن التشيع ظهر بعد مذبحه كربلاً واستشهاد الإمام الحسين بن علي

وأنصاره وأهل بيته على شواطئ الفرات، حيث أثارت هذه الواقعة عواطف مختلف الفئات الإسلامية، وتقلل حب أهل البيت في نفوسهم وأمنوا بحق أهل البيت بأن الخليفة والإمامية، حق مشروع لهم دون غيرهم.

وبحملها أحد المؤرخين الشيعة المعاصرین "جعفر السبحاني" في كتابه الشيعة في موكب التاريخ^١ بنالات مراحل هي:

١. التشيع الروحي لعلي بن أبي طالب، وقد زرعت بذرته في عهد الرسول(ص) وتمت قبل توليه الخليفة، وقد استند في ذلك على مجموعة من الأحاديث النبوية المعروفة أهمها حديث يوم الدار، وحديث الغدير، وما قاله النبي(ص) في حق علي بن مريم المؤمنين.
٢. التشيع السياسي ويقصد به أحقيّة علي بالإمامية، لا لأجل النص بل لأجل مناقبه وفضائله، ويشير إلى أن بوادر هذا التشيع كان في سقيةبني ساعدة عندما ساند علياً عدد من الصحابة، أمثال الزبير والعباس وغيرهما، وبلغ التشيع السياسي أقصى مده حين بُويع على بالخلافة بعد مقتل عثمان.
٣. تبلور التشيع وظهوره كفرقة، وقد كان ذلك بعد فاجعة كربلاء سنة ٦١ هـ مستشهدًا في ذلك بكلام المقدسي في أحسن التقسيم بأن "أصل مذاهب المسلمين كلها منشبة من أربع الشيعة، والمخوارج، والمعتزلة، والمرجحة. وأصل افراقهم قتل عثمان ثم تشعبوا"^٢. وهو رأي متواتح بما ذكره المستشرق فلهوزن بقوله "تمكن الشيعة أولاً في العراق ولم يكونوا في الأصل فرقة دينية، بل تعبير عن الرأي السياسي في هذا الإقليم كله فجمع سكان العراق خصوصاً أهل الكوفة شيعة علي، على تفاوت بينهم" أما بالنسبة للإشارات التي أوردتها العديد من المؤرخين حول دور عبد الله بن سبا في نشر التشيع في العالم الإسلامي وخاصة ما أورده الطبرى بقوله "إن يهودياً باسم عبد الله بن سبا المكتنى بابن الوداد في صنعاء أظهر الإسلام في عصر عثمان واندس بين المسلمين وأخذ ينتقل في حواضرهم وعواصم بلدانهم الشام والكوفة

١ - (المقدسي، أحسن التقسيم، ٢٨)

٢ - فلهوزن، ١٩٩٨، تاريخ الإمامية، ٤٥.

والبصرة ومصر بأن للنبي (ص)، رجعة كما أن لعيسى بن مريم رجعة، وأن علياً هو وصي محمد (ص) كما كان لكل نبي وصي، وأن علياً خاتم الأوصياء، وأن عثمان غاصب حق هذا الوصي وظالمه فيجب مناهضته لإرجاع الحق إلى أهله^{١١١}

وقد تأثر بهذا الرأي عدد من المحدثين كأحمد أمين في كتابه فجر الإسلام، وحسن إبراهيم في كتابه تاريخ الإسلام السياسي، ومحمد رشيد رضا في كتابه السنة والشيعة. فهي إشارات مصدرها خصوم الشيعة في عهد الأمويين والعباسيين حيث بالغوا في أمر عبد الله ابن سبا، وعظموا من شأنه ودوره حتى وصل دوره درجة الأساطير، ولا تصدأ أمام البحث الموضوعي، فليس من المقبول التصديق بأن يهودياً جاء من صنعاء وأسلم في عصر عثمان استطاع خداع وإغراء كبار الصحابة والتابعين وخاصة وأن ما عرف عن سيرة عثمان ومعاوية بعدم تساهلهما مع المعارضين. فمعظم الأمور المنسوبة لابن سبا لا تستقيم للعقل ولا تثبت للنقد.

والأمر المؤكد هو أن ظروف المجتمع الإسلامي في ذلك العصر، كانت مطبوعة باختلاف الآراء، واقتراق الأهواء ونشوء المذاهب والفرق السياسية المختلفة.

ويرى طه حسين بأن الأمور المنسوبة لابن سبا، تستلزم معجزات خارقة لا تأتي لبشر، كما تستلزم أن يكون المسلمين الذين خدّعهم عبد الله بن سبا في منتهى البلاهة والسفه، وينتهي من خلال تحليل مطول هذه الشخصية لقوله: "إنه شخص ادخره خصوم الشيعة للشيعة ولا وجود له في الخارج".^{١١٢}

وهناك مفهوم أخرى تربط نشأة التشيع بالفرس، وأن الفرس قد اخترعوا التشيع لأغراض سياسية، وأن أحداً من العرب لم يعتنقه قبل الفرس. وفي نفس الوقت نجد أيضاً طرحاً معكوساً لهذا الرأي حيث يرون أن التشيع عربي الأصل، وأن مجموعة من العرب اعتنقوه قبل أن يدخل الفرس الإسلام، وأنهم عندما أسلم الفرس اعتنقوه وصيغوه بصيغتهم الفارسية، وهو ما يتبلور في أطروحة المستشرق دوزي، ويلخص ذلك بقوله "بأن للمذهب الشيعي نزعة فارسية، لأن

١ - الطبرى، تاريخ الطبرى، ج. ٣، ٣٧٨.

٢ - طه حسين، الفتن الكبرى، ١٩٦٩، ١٣٤.

العرب كانت تدين بالحرية، وأن الفرس تدين بالملك والوراثة ولا يعرفون معنى الانتخاب، ولما انتقل النبي (ص) إلى جوار الآخرة لم يترك ولداً، فقالوا [على أولى بالخلافة من بعده]. وأما غالبية المستشرقين الآخرين فؤيدونعروبة التشيع، باعتبار أن رواد التشيع في العصر الإسلامي الأول كانوا كلهم عرباً ولم يكن بينهم أي فارسي "عدا سلمان الفارسي". كما أن المروء الثلاثة التي خاضها علي بن أبي طالب "الجمل وصفين والنهروان" كان جيشه كله من قبائل عربية مشهورة قحطانية وعدنانية، من قريش والأوس والخزرج وطبي وهдан وكده وقيم ومضر^(١).

ويتفق الباحث مع الرأي القائل بعروبة التشيع، حيث إن الفرس عندما دخلوا في الإسلام، دخلوه في الصبغة السنوية ثم تشيعوا على أيدي العرب، ونشأ في المجاز أولًا ثم اعتنقه الصربي قبل أن تتأثر به الأقوام الأخرى التي اعتنت الإسلام في مذاهبه الأخرى، هو ما يجعله أحد الباحثين المحدثين بقوله "إن الفرس تشيعوا على أيدي العرب وليس التشيع مخلوقاً لهم..... وأما فارس وخراسان وما ورآهـا من بلدان الإسلام، فقد هاجر إليها كثير من علماء الإسلام الذين كانوا يتذمرون، فراراً بعقيدتهم من الأميين أولًا ثم من العباسين ثانياً..."^(٢)

ولا يرى الباحث أيضاً أي مسوغ فيما أوردته المفكرة الإسلامية المعاصـرـ محمد عابد الجابري، بنسـبةـ الآدـابـ والأحكـامـ السـلطـانـيـةـ الإـسـلامـيـةـ السـنـوـيـةـ لأـصـولـ فـارـسـيـةـ كـسـرـوـيـةـ وـالـتـيـ تعـكـسـ بـجـوـهـرـهـ الطـابـعـ الـاسـتـبـادـيـ الـأـحـادـيـ،ـ لـنـظـامـ الـقـيـمـ الـذـيـ كـانـ يـعـكـسـ الـجـمـعـ الـكـسـرـوـيـ،ـ مـعـتـرـأـ إـيـاـهـاـ قـيـمـاـ غـزـتـ السـاحـةـ الـعـرـبـيـةـ ثـمـ أـسـلـمـهـاـ،ـ وـهـوـ مـاـ نـجـدـهـ يـتـكـرـرـ فـيـ كـتـابـهـ "ـالـقـلـ الـأـخـلـاقـيـ"ـ بـصـورـةـ مـتـكـرـرـةـ،ـ وـمـنـهـ عـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ قولـهـ:ـ "ـوـاعـلـمـ أـنـ قـوـاعـدـ الشـرـعـةـ الـطـهـرـةـ وـالـلـلـةـ الـحـيـفـيـةـ الـعـرـرـةـ أـنـ طـاعـةـ الـأـئـمـةـ فـرـضـ عـلـىـ كـلـ الرـعـيـةـ،ـ وـأـنـ طـاعـةـ السـلـطـانـ تـوـلـفـ شـلـلـ الدـينـ وـتـنـظـمـ أـمـورـ الـسـلـمـيـنـ،ـ وـأـنـ عـصـيـانـ السـلـطـانـ يـهـدـمـ أـرـكـانـ الـلـلـةـ،ـ وـأـنـ أـرـفـعـ مـنـازـلـ السـعـادـةـ طـاعـةـ السـلـطـانـ،ـ وـأـنـ طـاعـةـ عـصـمـةـ مـنـ كـلـ فـتـنـةـ...ـ وـهـكـذـاـ عـادـتـ نـفـسـ الـقـيـمـ الـكـسـرـوـيـةـ -ـ قـيـمـ

١ - انظر: فلهرزن، الموارج والشيعة، ص ٢٤١، وجولد تسهر، العقيدة والشريعة، ص ٢٠٤، آدم متن، المضاربة الإسلامية، ص ٢٠٢.

٢ - أبو زهرة، ١٩٨٣، جفر الصادق، ٥٤٥.

الاستبداد والطاعة - في السياسة والأخلاق. ص ٢٢١ وينتهي إلى تعليل أسباب النكوص في مجال القيم على هيبة القيم الكسروية، وهي قيم الطاعة، وتوظيف الدين لفرضها. مما أدى إلى ترسیخ مفهوم "طاعة السلطان من طاعة الله، والدين والملك توأمان" وهي مفاهيم هيمنت بصورة شبه مطلقة على الساحة الفكرية. ولم ينهض العرب والمسلمون بعد، ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، بهذه المطلوبة والسبب عندي أنهم لم يدفعوا بعد في أنفسهم "أباهم": أردشير^(١) وهو ما يراه الباحث إسفافاً لا يقوم على أساس مقنع.

ويرى الباحث بأن بذرة التشيع كانت كامنة في نفوس أتباع علي بن أبي طالب، يوم السقيفة، حيث كانوا يرون أفضليته للخلافة، ثم تامت هذه البذرة، في أواخر عهد خلافة عثمان بن عفان، نتيجة التطورات والأحداث التي صاحت خلافة هذا الأخير، والتي رأت بها فئة من المسلمين تميضاً لها.

ثم جاءت كارثة كربلاء، والتي أيقظت نفوس المسلمين المتعاطفين مع أهل البيت حيث تكرست فكرة التشيع، وأصبحت جماعة متميزة. لكن تبلور الشيعة كمذهب تمييز، له قواعده وأصوله، تحقق على يد الإمام جعفر الصادق ١٤٨-٨٣هـ وسمى المذهب باسمه: المذهب الفقيهي الجعفري.

لقد عني التشيع في بادي الأمر بولاية علي ومناصرته، إلا أنه ومع مرور الزمن، أصبح الاعتقاد "بالنص والوصية" على إمامية علي هو الأساس ل الولاية آل البيت.

ويرى مفكرو الشيعة الإمامية الإلئاذية العشرينية المعاصرون، أن التشيع لم يكن ظاهرة طارئة، أو نتيجة حادثة معينة في المجتمع الإسلامي، بل كان نتيجة منطقية وضرورية لطبيعة سيرورة الدعوة الإسلامية، وحاجاتها وظروفها الأصلية التي كانت تفرض على الإسلام إنتاج التشيع، ذلك أن منهج اختيار شخص للإمامية هو أمر منطقي وسليم، وأن الرسول(ص) كان يقوم بإعداد علي إعداداً رسالياً خاصاً، كما كان الرسول(ص) يختص بكثير من مفاهيم الدعوة وحقائقها.

وعلى ضوء ذلك يعتبر مذهب الشيعة الإمامية اليوم بثابة الاستمرارية للنبوة الخمديّة^(١) ويستدل الشيعة على إثبات حق الإمام علي بالإمامية، من خلال تأويل آيات من القرآن الكريم، ومن الأحاديث النبوية الشريفة، بالإضافة لوقائع حدثت أو شهدتها السيرة النبوية للرسول(ص)^(٢).

لقد نشأ المذهب الشيعي وترعرع في أحضان القبائل العربية، والثقافة العربية، وصيغ بلسان الصاد، كما أن علماء المذهب وأتباعه لهم مواقف مشهودة في الدفاع عن مصالح الأمة في وجه الغرارة.

وقد سميت فرقة الشيعة هذه، بالإمامية الإلئني عشرية، لاعتقادها بأن الرسول(ص) قد نص على ولادة علي بن أبي طالب إماماً للمسلمين من بعده، وأن النبي(ص) قد بين أن الأئمة من بعده إناثاً عشر إماماً، نص عليهم بأسمائهم، وهم :

١. الإمام علي بن أبي طالب "٣٢٢ - ٤٠٠ هـ".

٢. الحسن بن علي : "٣٥٠ - ٥٥٠ هـ".

٣. الحسين بن علي "٤٦١ - ٥٦١ هـ".

٤. علي بن الحسين "زين العابدين" "٣٨ - ٥٩٤ هـ".

٥. محمد بن علي "الياقوت" : "٥٧ - ١١١٤ هـ".

١- المصدر، ١٩٨١، بحث حول الولاية، ٢٣.

٢- انظر تفسير الآيات الكريمة التالية في تفسير القرآن الكريم جمع البيان للطبرسي، وكذلك تفسير البيان للطوسى: أ- وانذر عشيرتك الأربعين "شعراء، آية، ٢١٤".

ب- آية الباطلة «فَنِعْمَ حَاجِكَ فِيهِ مِنْ بَدْءِ مَا جَاءَكَ مِنَ الظُّلْمِ قُلْ تَعَالَى لِذُنُوبِ ابْنَائِنَا وَابْنَاءِكُمْ وَبَنِسَائِنَا وَبَنِسَائِكُمْ وَإِنَّكُمْ

ج- الآية «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أَنْزَلْ إِلَيْكَ مِنْ رِبَّكَ وَإِنْ لَمْ تَنْقُلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَةَ اللَّهِ يَضْعِفُكَ مِنَ الْأَنْسَى» (المائدة، آية ٦٧).

د- الآية «إِنَّا وَكَيْفُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آتَيْنَا الَّذِينَ يَبْيَسُونَ الصَّلَاةَ وَيَبْتَوِنُونَ الرِّكَابَ وَهُمْ رَاكِبُونَ» (المائدة، آية ٥٥).

هـ- الآية «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَنْهَا نَهَا إِبْتِنَا مَرْضَاتَ اللَّهِ» (الفرقان، آية ٢٠٧).

و- وأما الأحاديث التي يستدل بها الشيعة فأبرزها، حديث الغدير، وحديث المزلة وحديث راية خير، راجع الزنجاني، عقائد الإمامية، ج ٢، ص ١٣٥ - ١٤٥.

٦. جعفر بن محمد "الصادق": ٨٣-١٤٨٥هـ.
٧. موسى بن جعفر "الكاظم": ١٢٨-١٨٣هـ.
٨. علي بن موسى "الرضا": ١٥٣-٢٠٣هـ.
٩. محمد بن علي "الجواد": ١٩٥-٢٢٠هـ.
١٠. علي بن محمد "المادي": ٢١٤-٢٥٤هـ.
١١. الحسن بن علي "السكنري": ٢٢٢-٢٦٠هـ.
١٢. محمد بن الحسن "المهدي المنتظر": ٢٥٥-....هـ.

وفيما يلي شرح موجز لأبرز تطورات وتحولات الفقه السياسي الشيعي الإمامي منذ وقوع الغيبة الصغرى ٢٦٠هـ وحتى وقتنا الحاضر

بعد وفاة الإمام الحادي عشر الحسن السكنري ٢٦٠هـ لم يخلفه علناً ولده محمد "المهدي"، حيث يعتقد الشيعة بأنه كان قد ولد سنة ٢٥٥هـ وعاش مختلفاً عن الأنوار حتى وفاته والده، ولم يجتمع به إلا عدد قليل، وأنه بإرادة إلهية اختار الغيبة والتي يطلق عليها "الغيبة الصغرى"، ولم يظهر للعيان مباشرة، بل كان يقوم بالإمامنة من خلال أربعة نواب له، فقهاء ومراجع، وهم، عثمان العمري ومن بعده جاء ولده محمد، ثم جاء حسين السوخي، ثم تلاه علي بن محمد السمرى، حيث انتهت بوفاته الغيبة الصغرى وأبدأت الغيبة الكبرى ٢٢٩هـ والتي لا تزال مستمرة حتى يعود الإمام هادياً مهدياً، بإذن الله وعيل الأرض عدلاً بعد أن استلأّت جوراً، والفارق بين الغيتين أن الصغرى توقف لمشاهدته والاجتماع به خواص مواليه، أما في الغيبة الكبرى والتي نحن فيها فلا يتوقف لذلك إلا خواص الخواص:^(٢)

١ - تستند الإمامية الإثنى عشرية في اعتقادها بامامة إثني عشر إماماً إلى حديث يروونه عن النبي، فقد ذكر سليم بن قيس أن علياً سأله رسول الله عن الأوصياء، فقال "كلهم هادٌ مهديٌ، لا يضرهم كيد من كادهم، ولا خذلان من خذلهم، والقرآن معهم، قللت يا رسول الله في فقال: ابني هذا، ووضع يده على رأس المسئل ثم ابن له على اسني، اسمه محمد، باقر علىي، وخازن وصي لي، وسيوله على في حيناك فأقرتهم مني السلام.. ثم يستمر إلى نهاية الإثنى عشر إماماً، من ولدك يا أخي، قللت يا نبئ الله، سمعهم فسامحهم رجالاً رجالاً، منهم، مهدي هذه الأمة الذي يلأ الأرض قسطاً كما ملئت جوراً سليم بن قيس: السقيفة ص: ٩٤.

ويكفي القول إن وقوع الغيبة الصغرى ثم الكبرى، قد وضع الفكر الشيعي أمام اختبار صعب، حيث واجه فقهاء الشيعة الأوائل تحدياً رئيساً وخطيراً حول نظرية الإمامة واستمراريتها بعد وقوع غيبة الإمام. وقد اضطروا إلى تفسير ماضوي يهدف إلى إيقاف المقلل الإمامي عند حدود الغيبة الكبرى، مما أدى إلى تعطيل النص الديني في مجال الفقه السياسي، لحين ظهور المهدى كمابر لاتكمال النصاب الشرعي للدولة.

وبالتالي كان مبدأ "انتظار الفرج" آلة فاعلة في أسلوب عمل الفقهاء، فقرروا تعطيل بعض الحدود والأحكام كالجهاد... وصلة الجمعة، وما يدخل في ولادة الإمام المهدى المعصوم، حيث اشترطا وجود الإمام المعصوم كشرط لوجوب الجهاد وإقامة الحدود وإقامة صلاة الجمعة. وعندما ظهرت الدولة البوئية الشيعية الإمامية، برزت تحولات في الفقه السياسي الشيعي الإمامي تجلّت بخط سياسى فقهي جديد يتفاعل مع الواقع السياسي، ويتعاطى بالقضايا العامة للأمة، في مقابل الخط الفقهي التقليدي المحافظ المتمسّك بمبدأ انتظار الفرج، وعدم الإقرار بشرعية أيّة دولة أو سلطة تقوم في عصر الغيبة. وقد تأثر الخط الاجتهادي الذي كان يحاول تطوير الفقه الشيعي، بحركة الترجمة والافتتاح على الفلسفة اليونانية، وقد سمي هذا بالتيار الأصولي أو المدرسة الأصولية فيما أطلق على التيار الآخر التقليدي المحافظ المدرسة الإخبارية.

وعلى الرغم من عدم إقرار فقهاء الشيعة بشرعية أيّة دولة قائمة، إلا أنهم كانوا يؤكّدون على مبدأ ضرورة وجود نظام أساسى يحفظ النظام، وبالتالي لم يعطّلوا السلطة التي بها انتظام الاجتماع ووحدة الأمة، وحفظ المصالح العامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي ضرورة وأهمية وجود الدولة.

ويكفي القول إن الدولة الشيعية التي ظهرت بعد وقوع الغيبة، وخاصة الدولة البوئية، لعبت دوراً بارزاً نحو استئالة الفقهاء واستدراجهم نحو السلطة. وهذا يعتبر بناية تحول فقهي عميق نحو المقلل السلطاني، وتجاوز التراتب الفقهي التقليدي، وفي نفس الوقت كان ذلك بناية الخطوط الأساسية لشرعية المشاركة السياسية، وعندما ظهرت الدولة الصفوية، اتسع نطاق المشاركة السياسية لفقهاء الشيعة في الحكم، لا بل شهدت عمولاً عميقاً حول طبيعة الصلة بين الفقيه

والسلطان، فبدلاً من التوقف حول تأويل مبدأ طبيعة العمل مع السلطة ومدى مثروعيتها، وقع تحول فقهي عميق من خلال طرح مبدأ نيابة الفقيه عن الإمام المهدى، وبالتالي أصبح الفقيه الشيعي في الدولة الصفوية، شريكاً أساسياً في السلطة من خلال نيابته عن الإمام المهدى، وأصبح يتمتع بصلاحيات واسعة في الدولة، وأصبح يمثل سلطة شرعية دينية قائمة بذاتها. وقد تواصلت جهود الفقهاء حتى العصر الحديث في عهد الدولة القاجارية مرحلة بعد مرحلة للسيطرة على مقايد السلطة، حيث ظهرت أطروحة ولاية الفقيه المطلقة، كما بلوغها الفقيه آية الله النراقي ١٢٤٥ هـ حيث شهدت تدشيناً لمرحلة جديدة، بعد أن نجح الفقهاء في تجاوز عراقيل مشاركتهم في السلطة، وأصبح الفقيه في العصر الحديث يشعر بالتحرر من إسار الجماعات الفقهية التقليدية، حيث أقيمت صلاة الجمعة، وفي أواخر الدولة القاجارية انخرط الفقهاء بصورة واسعة في الميدان السياسي، كما شهدت المفركة الفقهية انتفاحاً على الفكر السياسي الترقيي الحديث. والذي يتجلّى برسالة آية الله الميرزا محمد حسين النائبي، "تبني الأمة وتزييه الملة".^(١)

ويمكن القول إن جذور هذا التحول الفقهي العميق تعود إلى قيام الدولة البويهية، والتي يمكن القول بأنها أحذت نوعاً من التعويض النفسي للشيعة، الذين تأذروا بالخسارة الناجمة عن غيبة الإمام المعموم، حيث قام البويهيون بتقريب العلماء والفقهاء وأحسنوا لهم، مما أسهم في اخراج كبار الفقهاء والمتكلمين في الشأن العام وتفاعلهم مع الواقع السياسي الجديد.

وعندما استغفلت سلطة الفقهاء، وأصبحت أمراً واقعاً تهدد حكم الدولة الشيعية والإضرار بسلطتهم، حاول هؤلاء تحجيم سلطة الفقهاء، لكنهم فشلوا ولم يستطعوا الانتهاص من دور الفقهاء الديني والاجتماعي، وهذا نابع بالأساس من طبيعة الفقه السياسي الشيعي المستحدث، باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الإمامة، والتي تتطلب استقلالية الفقهاء والعلماء بما يتبع لهم المحاجرة برأيهم ضد الحكم "ومنذ مطلع القرن التاسع عشر وبفضل جهود الفقيه محمد باقر بهبهاني وتلامذته، فرضت المدرسة الأصولية الاجتهدادية نفسها على توجهات المسوزة العلمية"

لدى الشيعة الإمامية، ولم يكن الموقف الأصولي هذه المرة متصالحاً مع الشاه، أو تابعاً له، كما كان حال الفقيه الكركي والفقيق المجلس في العهد الصفوي، بل أصبح نداً ومنافساً له من خلال تأكيد وتكريس دور المجتهد كمرجع يترسم حوزته العلمية المستقلة وله مقلدوه الكثر في أوساط الشعب^(١).

وما ساعد على نجاح الحركة الفقهية السياسية الشيعية، هو إطلاقها سلطان العقل والاجتهاد والتجديد، مما ساعد المقلية الشيعية على تقبل التغيرات والتطورات الاجتماعية، وهو ما يؤكد أنه أحد مراجع الشيعة المعاصرين بقوله "إن الشيعة لا يرون أي يأس من الناحية الدينية بقيام آية دولة زمنية في هذا العصر والعصور السابقة، إذا حكمت برضا الناس و اختيارهم، وأدت واجبها كدولة صالحة تحفظ الأمن والنظام، وتصنون لكل ذي حق حقه، وتحصن المحدود من الاعتداء".^(٢)

وما لا شك فيه أن تأثر الفقهاء الشيعة بالفلسفة، وإعمالهم العقل، قد حدد معلم سيرورة الفقه السياسي الشيعي، من عصر المفید والمرتضی والطوسي إلى عصر الخمینی والصدر الخامنئی، حيث نلحظ استقلالاً وتنصلحاً من النص، وانفصاماً كاملاً في قضايا الأمة والمجتمع، وهذا لم يكن بالإمكان بلوغه، لو لا تواصل حركة الاجتهاد لدى الفقهاء وعدم توقيتها وجودها.

يجمل أحد الباحثين المعاصرين سيرورة الفقه السياسي الشيعي المعاصر بقوله: "ولعل من المفارقات التاريخية الحاسمة، كما ظهرت في نهاية البحث، أن الفرض من نية الفقيه عن الإمام حين طرحت لأول مرة كان شرعنـة الدولة القائمة في عصر الغيبة، وتبـير ممارستها، وفي نفس الوقت شرعنـة اندماج الفقيه في جهاز الدولة، ولكن الـنية دشـنت في مرحلة لاحقة لولاية الفقيـه السلطانية، بمعنى أن تـمدد الـنية واتساعها، هو في جوهره اجتـياح للـسلطة، وصولـاً إلى الإنـفراد بها. بكلـام آخر، إن الـنية في صورـتها النـهائية، نـقلـت الفـقيـه من مـسـطـوى الشـراـكة في السـلـطة إلى

١ - عنـابة، الفكر السياسي الإسلامي المعـاصر، ١٩٨٩، ١٦٨.

٢ - مـقـبة، ١٩٨٤، الشـيعة والـماـكون، ص. ١٠.

مستوى انفراده بها، بوصفه المؤهل الشرعي الوحيد لمواصلة مهام السلطة تأسياً على فحوى النيابة العامة، بما يحيل سلطة غير الفقيه إلى مجرد سلطة دنبوية محضة، أي مسلوبية الشرعية، وهذا مورد إجماع القطاع الأكابر من فقهاء الشيعة المعاصرين، وهنا المفارقة، أن يلتقي الاتجاهان “الاتجاه القائل بحرمة إقامة الدولة في عصر الفقيه والاتجاه القائل بوجوبها” عند نقطة واحدة: نزع مشروعية الدولة القائمة في عصر الفقيه، ولكن من منطلقين متنافرين، فالاتجاه القائل بالحرمة ينطلق في نفي مشروعية الدولة من منطق غصبية دولة غير الإمام الموصوم، وتالياً نفي الدولة مطلقاً، فيما ينطلق الاتجاه القائل بالوجوب، في نفي مشروعية الدولة، من منطق النيابة العامة للفقيق عن الإمام الموصوم، وتالياً نفي دولة غير الفقيه، وهذا ما نقصد بالدورة الكاملة، فقد بدأت الدورة عند نقطة تحريم الدولة وانتهت عند نفس النقطة ولكن من منطلقين مختلفين: الأول: تحريم دولة غير الإمام الموصوم، والثاني: تحريم دولة غير الفقيه الجامع للشريان^(١).

مذاهب الشيعة الإمامية ومدارسها

ومن خلال استعراض التيارات والاتجاهات الشيعية الإمامية، منذ وقوع الفيفية الكبرى وحتى العصر الحالي، يمكن القول بوجود مذهبين ”مدرستين“ رئيسيتين في تناولهما للفقه الشيعي هنا : المدرسة الإخبارية، والمدرسة الأصولية.

١. المدرسة الإخبارية ”القليلية“: ويعد ظهور هذا المذهب لهدم الفيفية الصغرى ويشمل مدرسة فقهاء قم ”القميين“ في الفقه والكلام الشيعي. وتعتمد هذه المدرسة بصورة رئيسية على الأخبار ورواية الأحاديث، ومن أبرز فقهائها أنها أحد ابن عيسى شيخ القميين، وسد بن عبد الله، وأبو القاسم جعفر بن محمد القمي، وعلى بن الحسن بن بابويه القمي، وابنه الشيخ الصدوق أبو جعفر بن الحسن، وغيرهم. وقد دشت هذه المدرسة مساراً خاصاً في البحث الفقهي والكلامي بحيث يعتبر النص الديني وخاصة السنة الصريعة للموصومين مجالاً نهائياً لعمل الفقيه والعامي على حد سواء^(٢).

١ - إبراهيم، الفقيه والدولة، ٣٨٧، ١٩٩٨.

٢ - توفيق السيف، ١٩٩٩، ضد الاستبداد، ١٧٤.

وقد أنكرت هذه المدرسة جواز إعمال المطلق في النص الديني عبر أن دين الله لا يُدرك بالعقل، وكان من أبرز فقهاء هذه المدرسة أيضاً الفقيه محمد أمين الأسترابادي والذي تحول من المدرسة الأصولية للمدرسة الإخبارية، وبفضل جهوده أتيح للمنهج الإخباري أن يسيطر على المدارس العلمية الشيعية، وأن يبعد مدرسة الاجتهاد إلى الهاشم، ومن فقهائها أيضاً محمد باقر المجلسي والذي توفي ١١١٠ هـ، وقد صاحب هذه الفترة والتي امتدت لما يزيد على قرن ظهور علماء التصوف والفلسفة حيث تبلور على أيديهم المنهج العرفاني، ومن أبرزهم المولى محسن الفيض الكاشاني ت ٩١٠ هـ والميرزا محمد باقر الداماد وتلميذه صدر الدين الشيرازي توفي ١٤٥٠ هـ.

ومن أبرز مقولات هذه المدرسة ومرتكزاتها، حرمة الاجتهاد والاكتفاء بالرواية عن أهل البيت، ومنع توسيع الولايات العامة، أو إقامة الحدود وعدم إقامة صلة الجمعة، وهذا التيار كان منفصلاً في ترات الانتظار ويعتزز السياسة، وينكر شرعية الدول القائمة في حصر الغيبة. وقد استمر تأثير هذه المدرسة حتى الرابع الأخير من القرن السادس الهجري. وكان أكثر نفوذهم في المحوza العلمية في كربلاء، وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر هجري توفي شيخ هذه المدرسة يوسف البحرياني ١١٨٦ هـ وجاء من بعده الشيخ محمد النيسابوري، المعروف بالميرزا محمد الإخباري، وتم قتله ١٢٣٣ هـ.

وأنقسم الإخباريون إلى قسمين: مال القسم الأول نحو التشدد والتطرف والطعن في المخالفين وتكفير الأصوليين، بينما مال القسم الآخر نحو الدين والمحوار.

٢. "المدرسة" الأصولية: وهي تختلف مع المدرسة الإخبارية في الفقه، وتتفق معها بالعقيدة، وقد سموا أنفسهم بالأصوليين، للتمييز بينهم وبين الإخباريين، ومن أبرز هذه الاختلافات، أن الأصوليين يوجبون الاجتهاد، بينما يحرمه الإخباريون، ويقولون بالأخذ مباشرةً من المعموم. كما أن الأصوليين يعتبرون الأدلة الشرعية أربعة "الكتاب، والسنّة، والعقل، والإجماع"، بينما يصر الإخباريون على اثنين فقط هما: "الكتاب والسنّة" ثم يختارون من السنّة ما ورد على لسان أحد المعمومين دون غيرهم. كما أن الأصوليين يؤكدون على الاجتهاد، ويعتبرون المجتهد متاباً سواءً أصاب أم أخطأ، ويفسرون على وجوب طاعته، فيما يرى الإخباريون بأنه مأمور

مطلاً إذا حكم بخلاف أمر الله، ولا طاعة له. كما أنه وفيما يعتمد الإخباريون الكتب الأربعية "الكافى للكليني، والتهذيب والاستبصار للطوسى، ومن لا يحضره الفقيه لابن بابويه" كمصادر أساسية وصححة للروايات والأحكام الشرعية، نجد الأصوليين يؤكدون على وجوب التحقق من كل رواية على حده، سندًا ومتناً.^(١) ويبرر الباحث أن جذور ولایة الفقيه تعود إلى اتجهادات فقهاء هذه المدرسة.

ومن أبرز رموز هذه المدرسة وفقهاها كل من الطوسى "في الفترة الأولى" والشريف المرتضى، وكذلك الشيخ المفيد. ولكن انتكاسة الدولة البوهيمية على يد السلاجقة ٤٤٧ـ أنهى هذا التيار الأصولي العقلي، وقد تناولت الميلان الانعزالية، والانطلاق على الذات، كما أدى ارتباك الطوسى عن هذا التيار، وتوجهه نحو النجف الأشرف إلى جمود هذا التيار لفترة طويلة حتى جاء الشيخ محمد بن منصور بن إدريس الملنى ٥٩٨ـ حيث حطم حظر التقليد واستأنف الاجتهد.

ثانية: أصول التشريع

يقوم مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، على أصوله أساسية هي التوحيد، والعدل، والنبوة، والمعاد، والإمامية، المتضمنة الاعتقاد بإثنى عشر إماماً، وهو ما يميز الشيعة عن المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى.

١. التوحيد:

فهم يعتقدون بوجود الله واحد أحد، فرد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد. فمثلهم مثل بقية المذاهب الإسلامية الأخرى في ذلك، لكنهم اعتقدوا بأنه لا شبه له في صفاتاته الذاتية الكمالية. فالله عز وجل مذلة، عن صفات النقصان فهو ليس بجسم ولا مركب، ولا ميت، ولا عاجز، ولا بغير، ولا ظالم، وغيرها من الصفات السلبية، فليس الله سبحانه مثل، ولا شبيه، ولا شريك.

ويتفق مفکرو الشيعة الإمامية على أن للتوحيد مراتب أساسية، هي : التوحيد بالذات، والتوكيد بالصفات، والتوحيد في الأفعال، والتوحيد في العبادة^(١). كما، ويؤكد مفکرو الشيعة المعاصرون، على اعتبار عقيدة التوحيد أساساً لنظرتهم السياسية، لأن التوحيد يعني وحدة جموع البشر وتساویهم أمام الله تعالى، وهذا يعني حرية جميع الناس من قيود العبودية لغير الله، وهو تعبير عن ضرورة العبودية لله تعالى، مما يرتب عليه سلب حق الولاية على الإنسان والمجتمع من غير الله. فالتوحيد من هذه الناحية أصل عملي واجتماعي، يستهدف رفض كل عبودية لغير الله، والإمام بمحاكمته ورفضه أية حاكمة تتنافر مع ذلك^(٢).

٢. العدل:

وهو أصل يحتفظ بالأصل الأول التوحيد، الله الواحد الأحد هو عاملٌ غيره. ظالم، لأن الظلم ينشأ إما عن الجهل وقبعه، وإما عن الترد على الحق، وعلى هذا الأساس يرى الشيعة الإمامية بطلان القول بالجبر في أفعال العباد. وأقرّوا بذلك اختيار الإنسان، دون أن يجعلوا منه شريكًا في ملك الإله. دون أن يجعلوا الإرادة الإلهية مقويةً ومغلوبةً للإرادة الإنسانية^(٣). فالعدل من حيث المفهوم عند الشيعة الإمامية، يعني استحالة ظلم الله سبحانه وتعالى لأحد من الخلق، أو فعله لشيء يستحبه العقل السليم. ومن مقتضيات العدل الإيمان بأن الإنسان هو المخلوق لأفعاله بأذن من الله عز وجل، وإلا لما كان للعبد أي دور فيها، كما يصبح من الظلم محاسبته عليها. ومعنى ذلك أن الإنسان هو مصدر أفعاله، ولكن بقدرة مكتسبة من الله عز وجل، والإنسان بهذه القدرة المكتسبة، غير بفضل الحسن، أو اقرار الفسق. إن العدل قرين التوحيد، عند الشيعة الإمامية، وركن العاد، وهدف تشريع النبوة وفلسفة الإمامة.

١ - الرغباني، ١٩٨٢، عقائد الإمامية، ج. ٩٢، ١.

٢ - الخامنئي، علي، ١٤٠٢ هـ روح التوحيد، ٨.

٣ - المظفر، ٢٠٠٢، عقائد الإمامية، ٦٤.

وينقسم العدل عند الشيعة الإمامية إلى قسمين : عدل إلهي، وعدل إنساني. أما العدل الإلهي، فهو العدل الذي أصبح أصلاً من أصولهم العقائدية، ويلاحظ هنا الأثر الاعتزالي على عقيدة الشيعة الإمامية، فهم وعلى الرغم من أنهم لم يأخذوا بالتفريض الاعتزالي، إلا أنهم لم يأخذوا بالجبر، وقالوا بحرية الإنسان في اختياره وأفعاله. ويررون أن الله خلق الكون على نظام يربط المسibيات بالأسباب، وهو سبحانه أودع لكل في كل سبب قوة التأثير والتسيير، وجعل فيما جعل قدرة الإنسان وإرادته من المقدمات والأسباب لإنجاز أي فعل من أعمالهم الاختيارية^(١).

٤. الفبة:

وهي الأصل الثالث من أصول التشيع، ويرتبط هذا الأصل بعقيدة التوحيد، ويترسّع عن الإيمان بوجود الله تعالى، ذلك أن من يكفر بالله، يترتب على كفره أيضاً إنكار النبوة والأنبياء. تقول فلسفة الشيعة الإلئني عشرية في النبوة، وإرسال الأنبياء على أساس الاعتقاد بأن الإنسان بحسب طبعه وفطنته يسير نحو الاختلاف، مثلاً هو سائز نحو الاجتماع، وأن الله قد رفع هذا الاختلاف، بالنبوة والتشريع بهداية النوع إلى كماله اللائق بحاله، المصلح لشأنه. فالنبوة بعثة من الله إلى عباده، غايتها إرشادهم إلى ما فيه رضا الله، وخيرهم وصلاحهم.

﴿أَبْلَغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّيْ وَأَنْصَحُ لَكُمْ﴾^(٢)

فالنبوة عندهم تشمل جميع الأنبياء باعتبارهم رسلاً من الله سبحانه وتعالى، يُعشوا الدعوة للخلق للحق، وأن محمداً(ص) خاتم الأنبياء وسيد المرسلين وأفضل الخلق أجمعين، وأنه معصوم من الخطأ في أمور الدين والدنيا. ومن اعتنق النبوة، أو نزول كتاب لأحد بعده، فهو كافر مرتد. ومن مقتضيات النبوة الإيمان، بأن القرآن الكريم الموجود في أيدي المسلمين اليوم هو الكتاب الذي أنزله الله تعالى على رسوله(ص)، وأنه لا يوجد به نقص ولا زيادة ولا تحريف. ويستدل الشيعة الإمامية على النبوة باعتبارها من باب اللطف بالواجب، وهو ما يقرب

١ - مقدمة، ١٩٨٤، فلسفة التوحيد، ٥٧

٢ - الأعراف، آية .٦١

العبد إلى طاعة الله، وبعده عن معصيته، فالله الذي خلق البشر ليعدوه، أوجد واسطة بينه وبين الخلق، ولذا كان الوحي يعلمهم شرائعه، لاستحالة الإفادة بلا واسطة، استناداً لقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكُلُّمَ اللَّهُ إِلَّا وَخَيْرًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابِهِ﴾^(١). كما أن هذا يرتبط بسبب أخلاقي، فالعنابة الإلهية لا يمكن أن تترك البشر في حيرتهم وشكهم وظلامهم^(٢). استناداً لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَثُرَ مَعْذِيْنَ حَتَّىٰ تَبَعَّثَ رَسُولًا﴾^(٣).

وتتلزام مع صفة النبوة صفة العصمة، فجميع الأنبياء معصومون عن الخطأ في تلقي الوحي، أو في التبليغ والرسالة متلماً هم معصومون عن المعصية.

٤. المقاد:

وهم في ذلك يتفقون تماماً مع جمهور أهل السنة والجماعة، حيث يعتقدون بالمعاد الحمساني والروحاني معاً، كما يتفقون أيضاً مع جمهور أهل السنة والجماعة بالقضايا الأخرى المتعلقة بالمعاد في اليوم الآخر كالبعث، والمحشر، والنشر، وعذاب القبر، والميزان، والصراط، فالإنسان عائد إلى الحياة يوم يُرُدُّ الله ذلك، وأن الذي يعود يوم القيمة، يعود بنفسه المتعلقة به، فليس المعاد للحساب، عما فعل جسم الإنسان فقط، كما يرى البعض، ولا مثله، ولا روحه كما يرى البعض الآخر، وإنما يعود بروحه وجسمه^(٤) كما يؤمنون أيضاً بشفاعة الأنبياء يوم القيمة، بالإضافة إلى شفاعة الأئمة الإثنى عشر.

٥. الإمامة:

وهي أهم الأصول التي قامت عليها فرق الشيعة، ومنها الإمامية الإثنى عشرية، وهم يعتقدون أن الإمامة تشبه النبوة في كل شيء، باستثناء الوحي، واعتبروا الإمامة أصلاً من أصول الدين، ولا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، والإمام كالتبي معصوم في علمه وصفاته، فهو

١ - الشوري، آية .٥١

٢ - الطاطباني، ج ١٩٧٣، .٢١٤٤

٣ - الإسراء، آية .١٥

٤ - الزنجاني، ج ٢، .٢١٨، ١٩٨٢

مخصوص من الرذائل، والفواحش. كما أن الإمام يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله.

ويعتقد الشيعة الإمامية بأن الله تعالى قد أمر الرسول، بأن ينص ويوصي علي بن أبي طالب أميراً للمؤمنين من بعده استناداً قوله تعالى يا **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بُلْغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنَّ لَمْ تَأْفُلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَاتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ الْأَثَارِ﴾**^(١)

وترتکز عقيدة الإمامة عند الشيعة الإمامية الإنی عشرية، على أساس النصوص والوصية، باعتبار أن الله قد أوجدها وحت الرسول عليها، وبالتالي فمن الخطأ الاعتقاد بأن الرسول(ص) قد أغفلها، فالرسول قد بلغ الإمامة باعتبارها أصلًاً من أصول الدين، وفي هذا المجال يستندون إلى عدة أحاديث نبوية وأوهما حديث غدير، وحديث المنزلة، وحديث الدار، ويعتقد الشيعة كما ورد سابقاً، بإمامية أحد عشر إماماً من ولد علي بن أبي طالب، ولا تكون الإمامة إلا في الأعقاب، ولا تكون في أخوين بعد الحسن والحسين، ولا تجوز في أخ ولا عم، وبروى عن الإمام جعفر الصادق قوله **“لَا تجتمع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين، إنما هي في الأعقاب أو في أعقاب الأعقاب”**^(٢).

ثالثاً: المفاهيم السياسية عند الشيعة الإمامية

فيما يلي أبرز المفاهيم السياسية عند الشيعة الإمامية:

١. الإمامة :

وهي تعني لغة، الانتقاد خلف إنسان، والإقتداء به قولاً وفعلاً، وقد وردت بالقرآن الكريم بعدة معانٍ، أبرزها أنها جاءت بمعنى قادة المداية، كما في قوله تعالى بشان إسحاق ويعقوب **﴿وَجَلَّتِئَامُ ابْنَةَ يَهُدُونَ يَأْمُرُنَا وَأُوحِيَنَا إِلَيْنَاهُ فَفَلَّ الْغَيْرَاتِ﴾**^(٣)

كما وردت بما يشير أن الله جعل لكل قوم إماماً يدعون به يوم القيمة **﴿يَوْمَ تَدْعُو كُلُّ أَنْسَابٍ بِإِنَّمَائِمِهِ﴾**^(٤).

١ - المائدۃ، آیة .٦٧.

٢ - الكلینی، ١٩٩٠، ج .١، ٢٨٦.

٣ - الأنبا، آیة .٧٣.

٤ - الإسراء، آیة .٧١.

كما وردت أيضاً، وصفاً للقادة الربانيين، الذين اصطفاهم الله سبحانه وتعالى ليكونوا هداة للناس، على هدى الكتب والرسالات السماوية المنزلة على أنبيائه. وما يؤكد هذا المعنى وصف الإمام بآيات أخرى بأنه "عهد الله" الذي لا يغطي به إلا المتقين، واستحالته على الطالبين بقوله تعالى ﴿وَإِذَا اتَّلَى لِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَتْهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلثَّائِسِ إِنَّمَا قَالَ وَمَنْ ذَرَّنِي قَالَ لَا يَنْالُ عَنْهُنِي الظَّالِمُونَ﴾^(١) و قوله تعالى ﴿وَاجْعَلْنَا لِلسُّتُّينَ إِنَّمَا﴾^(٢).

والإمام لغة، واصطلاحاً، هو المتقدم على قومه والمتبوع والمقتدى والقييم، وبذلك تكون الإمامة قيادةً ورئاسةً ومتبوعةً (ابن منظور، لسان العرب، مادة أم). ونجد كثيراً من العلماء المسلمين يوردونها بمعنى الخلافة والرئاسة، والقيادة وهي مصطلحات تحمل نفس المعنى، لكن "الإمامية" تشيرنا بأنها رئاسة دينية، وهي كما يفهمها الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، جزءٌ متممٌ للرسالة، وفتحةٌ من نفحات النبوة واستمرارٌ لوجودها.

ويتفق جمهور الشيعة، على أن الإمامة هي أهم أصول التشيع، وبها يتميز المسلم الشيعي عن غيره من المسلمين، ولا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بالإمامية فهي الركن الخامس لفرائض الإسلام، بعد الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج.

والإمامية عند الشيعة الإمامية منصب إلهي يتولاها من ينوب عن الرسول(ص)، وتجمع له الرئاسة الدينية، والرئاسة الدنيوية، وهو عالمٌ بما يناسب الرعية في الدنيا والآخرة، وبه تتحصر السلطات وهو الذي يعين القضاة، والولاة، وسائر مناصب المسلمين في الدولة.

إن مفهومي "النص والوصية" هما الأساس الذي تقوم عليه الإمامية عند الشيعة، فالله عز وجل أوجب الوصية بإمامية علي بن أبي طالب، وحتى الرسول(ص) عليها، للتبلیغ بإمامية علي بن أبي طالب، مستندين في ذلك إلى أدلة قرآنية وأحاديث نبوية سبقت الإشارة إليها.

أما النص على الإمامة، كما يفهمها ويعتقد بها الشيعة، فهي جزءٌ متممٌ للرسالة، واستمرارٌ لوجودها، فالعقل يقضي بضرورتها لأنها لطف، وكل لطفٍ واجبٌ على الله تعالى، لأن اللطف

١ - البقرة، آية ١٢٤.

٢ - الفرقان، آية ٧٤.

هو ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية ويحمله على طريق الحق، وهذا المعنى تتحققه الإمامة. ذلك أن وجود قائد ينظم شؤون الناس بإخلاص وتحريد يردع الظالم، وينصف المظلوم، هو تجسيد لمعنى اللطف، وكل مجتمع إنساني لا بد له من رنس يدير أمره^(١).

لقد استدل الشيعة، بقاعدة اللطف على وجوب نصب الإمام، وجواباً عقلياً، ووجوهاً على الله بصفته مصدرها الوحيد، وليس وجوباً على البشر لأنهم لا شأن لهم بها. وبما أن الإمامة لطف إلهي، فكان واجباً على الله أن ينصب الإمام لطفاً بعباده، لئنهم على الطاعات ومنعهم من المغلوطات، فاللحجة لا تقوم الله على خلقه إلا بإمام حتى يعرف^(٢).

وبما أن نصب الإمام واجب عقلاً على الله، فلا يليق بعده، ولطفه، وعطفه أن يحمل هذا الأمر، ويرى عن الإمام الصادق قوله "إن الأرض لا تخلو إلا وفيها إمام، كيما إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإن نقصوا شيئاً أتّهم لهم"^(٣).

ويستند الشيعة أيضاً إلى أساس آخر، وهو اعتبارهم الإمامة استمراراً للنبوة، معتبرين أن الدليل على النبوة، هو نفسه الدليل على استمرار الإمامة. فدور الإمامة هي استمرار لدوره النبوة، لأن الإمام هو وريث علم النبوة بمفهومه الواسع: فهو الحافظ للشريعة والشرع معاً، والإقرار بإمامته هو إقرار بأصل من أصول الدين. ولما كانت الإمامة خلافة النبوة، فالإمام يجب أن يكون جديراً بالنيابة عن الرسول(ص) في السلطتين الروحية والزمانية، ولذا فإنهم يضفون على الإمام صفات تشبه صفات النبي، بحيث أصبح للأمام ما للنبي على الناس من الولاية الاعتبارية، والولاية التكوبية، ولا يختلف عنه إلا بنزلول الوحي، ومن هنا اعتقدوا بعصمة الإمام، كعصمة النبي.

ويستند الشيعة الإمامية، إلى الواقع التاريخي، ويستنتاج مفكروها بأنه لا جدوى من الجدل حول نصب الإمام بالاختيار من جهة من تعتقد به الإمامة، أو من خلال أهل الحل والعقد، أو مجلس الشورى؛ لأنه لم يحدث أن قامت إمامية على الاختيار الحر، والمشتبه المطلقة بجمهور

١ - آل باسين، ١٤١٣هـ أصول الدين، ٢٧٠.

٢ - الكلفي، ١٩٩٠، ج ١، ١٧٧.

٣ - الكلفي، ١٩٩٠، ج ١، ١٧٨.

ال المسلمين، سواءً أكان ذلك ببيعة أبي بكر، التي وصفها عمر بأنها كانت فلتة، أو بخلافة عمر والتي كانت بالنص، أو بخلافة عثمان التي كانت بالشورى المحدودة، فبحسب معتقدهم أنه إذا كانت الإمامة حقاً للأمة، فلماذا عملوا بالنص والتعيين معاً، في الوقت الذي ينكرون على الشيعة قوفهم بالوصية والتعيين^(١).

كما يرى بعض المفكرين الشيعة المعاصرين، بأن الرسول(ص) لو أرادها شوري، لقام بتهيئة وتوسيعه جيل من الصحابة، ولأخذ الأمة والمجتمع الإسلامي إعداداً فكريأً وروحياً، لتقبل فكرة الشوري في الإمامة، وألاؤضحتها وفضلها بحيث انعكست في الأحاديث النبوية المنسوبة عنه. كما أن كيفية انتقال الخلافة من أبي بكر إلى عمر يدل على أن منهج الشوري، كان مستبدياً من ذهن خليفة رسول الله(ص)، وهذا ما يفهم من قول عمر بن الخطاب، عندما قال " والله لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً ما جعلتها شوري ".^(٢) وبالحظ أن هناك تلازمًا بين نشأة التشيع، والقول بأحقية أهل البيت بالإمامية، وهذا السبب سُمّوا بالشيعة الإمامية. لا بل إن نشوء التشيع كبار متميز في المجتمع الإسلامي يرجع أساساً إلى تمسك أتباع الإمام علي بن أبي طالب بمفهومه في خلافة الرسول(ص)، حيث نظروا إليه باعتباره زعيماً يتمتع بكل الصفات التي يحتاجها الإمام، فهو الوحيد بين الصحابة الذي جمع العلم العميق إلى الشجاعة والبلاغة، والسبق في الدين، والجهاد والرهد في الدنيا، بما لا يقارن مع الآخرين من نظرائه، وهذا فإن اعتباره إماماً، كان من الأمور التي لا تحتاج إلى تبرير، وهو ما يمكن التدليل عليه بالبيعة العامة التي حصل عليها بعد مقتل عثمان.

كما يمكن التدليل عليها، بالعدد الكبير من كبار الصحابة والبدريين الذين قاتلوا معه في الجمل وصفن.

إلا أنه وبعد استشهاد الإمام الحسين بن علي في كربلاء، وقناعة الشيعة بعدم نجاح أي مسعى للوصول إلى السلطة والحكم، مال آئمة الشيعة إلى الانصراف عن الشأن السياسي، فمنذ

١ - صحي، ١٩٧٩، نظرية الإمامة، ٩٩.

٢ - المصدر، بحث حول الولادة، ١٩٨١، ٢٥ - ٢٥.

عهد الإمام علي بن الحسين زين العابدين ٦١ - ٩٥ هـ فإن الإمامة، قد تحولت إلى وظيفة دينية بمحنة، مع انصراف الأئمة عن التصدي للزعامة السياسية والسعى نحو السلطة، وميلهم إلى التركيز على الوظائف الروحية للإمام، وإن احتاج الأمر إلى مهادنة السلطات. وقد جاء بعده الإمام الباقر، حيث ركز على الجانب العلمي، وعمل على تدريس منهج والده. وفي عهد الإمام الصادق، فضل أيضاً مواصلة العمل في ضوء النهج الذي اختطه أبوه وجده، حيث انصرف عن النشاط السياسي واستمر الأوضاع السائدة لتركيز وتجسيد تيار التشيع الإمامي عبر التعليم والتثقيف، حيث أعاد الصادق تحديد مفهوم الإمامة بضمائمه ومفاهيم تشير بمجموعها إلى حصرها بالمعنى الديني والأخلاقي، وذلك بعد أن أدرك عبئية السعي نحو السلطة.^(١) لقد نجح الإمام الصادق في بلورة وصياغة نظرية الإمامة بصورة نهائية، ووضع ركائزها المنطقية، والعلقانية على النحو الآتي:

- أ- الإمامة امتداد للنبوة، والإمام هو وصي النبي وخليفة على دعوته وأمته، فتبليغ الرسالة والمحافظة عليها هو جوهر وظيفة الإمام، وأن السلطة إحدى وسائله للقيام بهذه الوظيفة.
- ب- إن وجوب الطاعة للإمام، متفرع عن التنصيب الإلهي للإمام، وليس من خلال قبول الناس، أو تبعيthem لصاحب منصب الإمامة، فتنصيب الإمام هو مصلحة دينية بالدرجة الأولى، وليس مصلحة دنيوية.

ج- ولأن الرئاسة السياسية، ضرورة متفرعة عن ضرورة النظام، فإنها لا بد أن تكون قائمة على أي حال، فعلى المسلمين التعاطي مع الحكم القائم، لكن هذا التعاطي لا يعطي الحكم القائم مشروعية، ويبيّن الإمام هو المرجع الأخير للحكم.

ورغم أن الإمام هو صاحب الحق بالحكم لأنَّه الأكثر تأهلًا له، إلا أنه ليس مكلفاً شرعاً بالسعى إليه، أو التضحية من أجله، إذا لم تتحقق الشروط لذلك.

٢. العصمة :

العصمة لغة المنع، وعصمة الله عبده: أن يعصمه ما يوبقه، وعصمه يعصمه عصماً : منه

ووقاء، والعصمة: الحفظ، واعتتصمت بالله إذا امتنع بلطفة عن المعصية. (الفیروز أبادی، مادة عصمه)

أما عند الشيعة الإمامية، فالعصمة معناها لطف إلهي يضمه بالعصوم، فيمتنع عند فعله من القبيح اختياراً، فلا يقدم على معصية فهي "الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب والقبائح عند اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه، وهو لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية، ولا يمنعه على وجه التهرب، أي أنه لا يكون له حينئذ داع إلى فعل المعصية وترك الطاعة مع القدرة عليهما".^(١)

فالإمام معصوم، مثلما هو النبي كذلك، إذ أن في نفس الإمام خاصية تمنه من الواقع في الخطأ أو اقتراف المعصية. والعصمة صفة ملزمة للإمام، ومن ثم أن دوره الإمامية هي استمرار لدوره النبوة، فقد أوجب الشيعة العصمة للإمام، باعتبار أن ما يلزم للنبي (ص)، يجب أن يكون لازماً للإمام.

ويرتبط مفهوم العصمة عند الشيعة الإمامية، بالأثوار الحمدية التي حلّت بالأئمة، وتجسدت بالعلم الغيبي اللدني الخاص بالإمام، المرتبط بالعصمة ارتباطاً وثيقاً، ويجعل من الإمام المصدر الممكّن للمعرفة، فالآئمة عحيطون بعلم كل شيء بفضل النور الإلهي الذي حلّ بهم. ترتبط فكرة العصمة لدى الشيعة بمتافيقاً مذهبهم، وفيها إسراف في القداسة، لكنها تبقى مرتبطة بالواقع السياسي عندهم، حيث قصد الشيعة إثبات أن الإمامة يجب أن تكون بالنص والتعيين، من معصوم يؤمن عدم وقوعه في الخطأ، فيكون تعين الإمام من قبل النبي المعصوم. كل ذلك لإثبات أن الإمامة ليست من المصالح الدنيوية التي تغوص إلى الأمة، بل هي ركن الدين وأسّ الإسلام. كما قصد الشيعة أيضاً إبطال إمامية الخلفاء الذين سبقوا علياً، باعتبارهم لم يكونوا يتصفون بالعصمة والكمال.

وعلى الصعيد العملي فإن الاعتقاد بعدم العصمة الإمام، وضرورة كونه منصوباً من الشارع "الله"، قد أدى إلى تهميش الوظائف التنظيمية والإدارية التي تقوم بها السلطة في حين تضخمت على حسابها الجوانب الدعوية والرسالية.

ويكفي القول إن قول الشيعة بالتص وتعيين وكذلك بالعصمة، ربما كان انعكاساً لحالة الاقتتال والصراع على الإمامة، ودماء المسلمين التي سفكت حيث لم يسل سيف في الإسلام متلماً سل على الخلافة. فالقول بالعصمة هو ثمرة قلق من تحول السلطة إلى أداة قهر وظلم للضعفاء.

لكن ذلك لم يمنع المفكرين السياسيين، من اعتبار العصمة عائقاً ومشكلة في وجه التقدم، الذي طرأ على مختلف جوانب العمل السياسي، واعتبروها دعوة نحو الثيوقراطية، مما حدا بالمفكرين المحدثين والمعاصرين من الشيعة، لطرح رؤية جديدة عند تناول هذا المفهوم، حيث قارن أحد المراجع المعاصرين بين الوظيفتين، الدينية والسياسية للإمام، ملمحًا للقول بأن الوظائف السياسية وبالذات ممارسة السلطة، ليست ملزمة للإمامية الدينية، وأن قيام الإمام بها أو إعراضه عنها، لا يخل بالوظيفة الكبرى وهي الإمامة الدينية. وبذلك تبقى العصمة محصورة في مجال تبليغ الشريعة وإيصالها للعباد بصورة صحيحة وسلمية. فهو يرى أن ماهية الإمامة المعصومة وحقيتها هي أنها "استمرار ل神性 النبوة في التبليغ، والتشريع، والحفظ، والشرع، والتفسير، وهذه الحقيقة هي التي تحدد المهمة ذات الأولوية الأولى للإمام المعصوم". (شمس الدين، ١٩٩٦، نظام الحكم والإدارة، ص ٣٥٨).

في حين رأى أحد المراجع المحدثين أن وجود مجلس شورى منتخب يكون بنيانة هيئة مسدة ورادة لصاحب السلطان هو القدر المحكم في غياب العصمة كما عليه أصول مذهبنا^(١). ويرى الباحث أن هذه التفاسير والتآويلات تعكس مدى التطور والتجدد لمناهيم الفكر السياسي الشيعي المعاصر.

٢. الفيبة والمهدى المهدى المنقطر:

يعتقد المسلمون عامةً، على اختلاف مذاهبهم بفكرة المهدى المنتظر أو "المخلص" الذي يظهر في آخر الزمان؛ لتخلص الناس من الظلم والباطل، وإحقاق الحق، ونشر العدل والسلام في البلاد، مع عدم وجود موعد محدد لهذه العودة^(٢).

١ - الثاني، ١٤٥١ـ ٢٩٦

٢ - الزنجاني، ١٩٨٢، ج ١، ٢٤٩

وإذا كان عامة المسلمين، لم يحددوا هذا المهدى بشخص معين، إلا أن الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، يعتقدون بأن المهدى المنتظر هو الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن العسكري، المولود سنة ٢٥٥ هـ، والذي عاش مخفياً، حتى وفاة والده، سنة ٢٦٠ هـ، وقد انتقلت له الإمامة بعد وفاة والده، وأنه بأمر من الله، وقدره، اختار الفقيه بأحد الأمكنة، ولم يظهر للعيان وكان يتصل بالأمة من خلال نوابه، حيث كان يجيب على أسئلة أتباعه الشيعة، وقد ظل على اتصال من خلال نوابه، حتى سنة ٣٢٩ هـ، حيث انتهت غيبته الصغرى وبدأت غيبته الكبرى، والتي لا تزال مستمرة، وتستبق قائمة، حتى ياذن الله بعودته هادياً مهدياً.

والفارق بين الغيبتين الصغرى، والكبرى أن الصغرى قد توفق بمشاهدته، والاجتماع به خواص مواليه، وفي هذه الكبرى التي نحن فيها لا يتوفق لذلك إلا خواص العباسيين له، والذين

ويسوع مفكرو الشيعة سبب اختفاء الإمام بخوفه من أعدائه ومطاردة العباسيين له، والذين كانوا يحاولون إنهاء سلسلة الأنتم، وفي ذلك يقول المرتضى "أما الاستمار والغيبة فسيبهما إخافة الظالمين له على نفسه... ولم تكن الغيبة من ابتدائهما على ما هي عليه الآن، فإنه ابتدأه كان ظاهراً لأوليائه غائباً عن أعدائه، ولما اشتد الأمر وقوى الخوف وزاد الطلب استتر عن الولي والعدو".^(١)

هذا بالإضافة إلى اقتضاء الحكم الإلهي، لوقوع الفقيه في الإسلام، مثل سائر الأديان الأخرى، فهي مشيئة إلهية اختارها الله لمدد من أنبيائه، وأوليائه، وعلى هذا الأساس فسر مفسرو القرآن الكريم من الشيعة الإمامية الآية الكريمة «لترکین طبقاً عن طبق»^(٢) أي سنتاً على سن من سبقوكم من قبل.

ويستند الشيعة الإمامية، في تفسيرهم لبقاءه حياً لهذه المدة، إلى حجج نقلية وعقلية معاً، ففي مجال النقل استشهدوا بسيرة سيدنا نوح، الذي لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً.

١ - المظفر، ٢٠٠٣، ٧٤.

٢ - صحي، ١٩٧٩، ٤٠٨.

٣ - الانشقاق، آية ٢٩.

قدر له من خلال الطوفان بناء العالم مجدداً، وكذلك الأمر بالنسبة للمهدي، فقد أعد الله له دوراً تغييرياً حاسماً في تاريخ البشرية حيث أنيطت به مهمة تغيير العالم وإعادة بنائه مجدداً على أساس الحق والعدل.

وأما في مجال العقل، فيستند مفكرو الشيعة، إلى الفسيولوجيا والطب، حيث أقر العلم بقاء الإنسان حياً الآف السنين، إذا لم ت تعرض خلايا جسمه للتلف، ويدلل محمد باقر الصدر على تدخل العناية الإلهية بتعطيل القوانين الطبيعية بقوله كلاماً توقف الحفاظ على حياة حجة الله في الأرض على تعطيل قانون طبيعي وكانت إدامة حياة ذلك الشخص ضرورية لإنجاز مهمته التي أعد لها، تدخلت العناية الربانية في تعطيل ذلك القانون لإنجاز ذلك، وعلى العكس إذا كان الشخص قد انتهت مهمته التي أعد لها - ربانياً - فإنه سيلقى حتفه ويموت أو يستشهد وفقاً لما تقرر القوانين الطبيعية^(١).

إن الاعتقاد بالمهدية عند الشيعة الإمامية، جعل من تحقق الدولة الدينية، أمراً غير قابل للتحقق ما لم يظهر الإمام المهدي، ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلاماً، وهذا المقصود يعتبر مبرراً لوجود واستمرار التشيع، ولكنه من ناحية أخرى يمثل عقبة وانسداداً أمام المشتغلين بالتنوير للتفكير والفقه السياسي الإمامي، حيث أستمدت المدونات الشيعية الأولى بأبرز تحلياتها وعيها، وانتظاراً يؤدي إلى تعليق وظائف الدولة الدينية، كالجهاد أو جباية المال، وإنفاذ المحدود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة صلاة الجمعة، فعن الإمام الصادق قوله "لا يصلح الحكم ولا الحدود، ولا الجمعة إلا بإمام منظور"^(٢).

وبمراجعة متون ومصادر مدونات الفقه الشيعي التقليدي، يتبيّن أن الدولة / السلطة تظل غصبية وغير شرعية منذ خروجها من حيز الشرعية الإلهية، وانصرافها عن أصحابها الشرعيين وهي الأئمة من أهل البيت. كما أن الغيبة حسب الرؤية الشيعية التقليدية، تعني احتجاجاً على الدولة القائمة، ونفي مشروعيتها، وفي نفس الوقت تعني الاستسلام للواقع وعدم المبادرة بإقامة

١ - الصدر، بحث حول المهدي، ١٩٨١، ٣٥.

٢ - منظري، ١٩٨٨، دراسات في ولادة الفقيه، ج ١، ١٤.

دولة الحق، والمدل، وإزالة دولة الباطل إلى حين ظهور المهدى، كما خلق إرهاصات وتحديات أمام فقهاء المذهب، مما أوجب على هؤلاء الفقهاء تهيئة أرضية لتيار فقهي عقلاني عالج هذه الانسدادات على مدى مراحل التاريخ الشيعي حتى تبلورت بنظرية ولادة الفقيه.

٤. الولاية/ولاية الفقيه :

الولاية لغة هي بالفتح أو الكسر للواو، تعني الخطة والإمارة والسلطان. وتستعمل كلمة الولاية ومشتقاتها، في أكثر من معنى، ولكن المقام الأول لهذه المادة، هو السلطة، والنهوض بالأمر^(١).

وغالباً ما يستعمل مصطلح الإمامة والولاية، للدلالة على المعنى نفسه، ويقصد بهما الرعامة، والحكومة الدينية، التي تصدى لها الرسول(ص)، ثم تهض بها الأئمة من بعده ثم الفقهاء العدول من بعدهم، وولاية الإمام هي ولاية مطلقة، تشمل الولاية على الأنفس، والولاية على الممتلكات والأموال، تشبّه مع قوله تعالى في حق الرسول ﷺ **«الَّتِي أُولَئِكَ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»**^(٢). فللإمام سلطة مطلقة على الرعية من قبل الله تعالى وأن تصرف الأئمة نافذة على الرعية بصورة مطلقة.

لكن ولاية الإمام على الأنفس، لا تعني عبودية الناس للإمام، بقدر ما تعني أن الإمام على الناس حق الطاعة المطلقة فيما يأمر به وينهى عنه، ولا تعني ولايته سلب أموال الناس إنما تعني أن الإمام الحق المطلق في التصرف بأموالهم بالشكل الذي يراه^(٣)

ويميز الشيعة بين نوعين من الولاية: الأولى ولاية الله على خلقة ويطلق عليها الولاية التكوينية وتعني ولاية الخلق، والتدبير، وقوامها القدرة على التصرف بالإيجاد، والإفشاء، استناداً لقوله تعالى **«إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ مَنْ فَيَكُونُ»**^(٤)

١ - الفيروز آبادي، مادة ولـ.

٢ - الأحزاب آية .٦

٣ - المتركل، ١٩٨٥، ٢٠٠.

٤ - مريم آبنة .٣٥

والثانية ولادة الإنسان، وتسمى الولاية التشريعية، وقوامها ولادة الخلق للخلق بحكم الشرع، والقانون، وقوامها التصرف بالشؤون العامة بمحدود الشرع ومنها ولادة الأنبياء والأئمة، وكذلك ولادة الفقهاء التي يرى كثيرٌ من مفكري الشيعة أنها سلطة منوحة باعتبار تشريعها^(١).

ويرى كثيرٌ من مفكري الشيعة الإمامية، أنه على الرغم من اشتراك الفقيه مع الأنبياء والأئمة في الولاية التشريعية، لكن ذلك لا يرفع منزلته إلى منزلتهم، كما أن الولاية لا تعني المشاركة بالمنزلة، لكنها تعني المشاركة في الوظائف العملية التي يقوم بها كل منهم، وبالتالي فإن ولاية الفقيه هي ولاية اعتبارية إذا ما قورنت بالولاية الشرعية الحقيقة للأنبياء والأئمة^(٢).
لقد أدى اختفاء الإمام الثاني عشر "المهدي"، ووفاة نوابه الأربع، واستمرار غيابه إلى حدوث مأزق لل الفكر الشيعي الإمامي الائمي عشري، وتبدى فيما ما إذا كان يجب الاستمرار بتعطيل العمل بالأحكام الإسلامية، بما فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بانتظار عودة الإمام الغائب. وأدى قبول الانتظار لحين عودة المهدي إلى استبعاد الدعوة لإقامة الدولة والحكومة الإسلامية.

وقد فرض هذا الواقع على مفكري الشيعة الإمامية، بذل محاولات لتطوير مذهبهم السياسي، حيث قام عدد من الفقهاء المراجع خلال القرون الماضية، بتطوير الفقه السياسي الشيعي، ابتدأت بالحقن العلامة الكركي الذي منح الشاه الصفوی طهه ماسب^(٣) في ٩٨٤-٩٣٠ هـ في المهد الصفوی إذناً بالحكم، مستنداً إلى كونه نائباً للإمام. وقد كان الكركي من أبرز الفقهاء الذين مالوا للتوسيع في نيابة الفقيه عن الإمام، وأقيمت في عهده صلاة الجمعة. ثم جاء بعده المرجع الديني جعفر الجناحي، الذي عرف لاحقاً بكافش الغطاء^(٤) ١١٥٤-١٢٢٨ هـ وقد خطأ خطوة واسعة نحو مسألة النيابة عن الإمام، حين تحدث بصورة محددة وواضحة عن صيغة جديدة تقوم على حصر أهلية الولاية على الشأن العام، بالجتهد الم Baumgarten للشرانط، يمارسها

١ - حيدر حيدر، ١٩٨٣، ٣٥.

٢ - مفتبة، ١٩٨٤، فلسفة الولاية، ٢٧.

بنفسه، أو يأذن للحاكم الفعلي بمارستها. كما تحدث عن الجانب السياسي أيضاً بصورة محددة، ولم يكن يتحدث عن مناصب للفقيه في ظل السلطان مثلاً اعتاد الفقهاء أن يفعلوا عند بعضهم في مسألة النيابة، بل عن وظيفة السلطان نفسه والمواصفات التي تؤهله لتولي الوظيفة السياسية. كما قرر مبدأ هاما آخر وهو أن القيام بأمر الرئاسة تكليف خاص موجه إلى الفقهاء الجامعين للشريائط، فإن لم يوجدوا أو قصرروا عن القيام به، وجب على أي قادر من المسلمين التصدي له.

وبعد هذه التمهيدات والتحولات الهامة التي قام بها الكركي وطورها المبناحي، جاء الشيخ النراقي ١١٨٤-١٢٤٤هـ لينقل الفقيه إلى مستوى جديد، حيث أقام تنظيراً مستقلاً لنيابة الفقيه عن الإمام، وأعطاهما للمرة الأولى مسمى "ولاية الفقيه" حيث أعطى الفقيه، ولاية الإفتاء والقضاء، وكل مورد من عمل السلطان والإمام^(١).

ثم جاء عدد من الفقهاء المحدثين كالنائفي، والشيرازي، والأنصاري، راكموا على هذا المفهوم لنيابة الفقيه عن الإمام. وفي عصرنا الحديث تبلور هذا المفهوم لولاية الفقيه على يد آية الله الخميني، حيث أدرك خطورة المأزق وما يترتب عليه من تعطيل العمل بالأحكام الإسلامية والتوقف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو المهداد بانتظار عودة الإمام الغائب، ويعبر الخميني عن ذلك بقوله "وقد مر على الفيبة الكبرى لإمامنا المهدى أكثر من ألف عام وقد تمرأ ألف السنين قبل أن تقضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، وفي طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة يعمل الناس خلافاً ما يشاهدون؟ لا يلزم ذلك المرج والمراج؟ هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الفيبة الصغرى كل شيء؟ الذهاب إلى هذا الرأي عندي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ"^(٢).

ويرى آية الله الخميني بأن "أولي الأمر" والولاية على المسلمين غير متحققة إلا للأئمة فقط، وهم الذين يقومون على أمر الحكومة الإسلامية. حيث يتمتع الفقهاء في هذه الدولة بعرابة عليا

١ - النراقي، ١٤٠٨هـ عوائد الأيام، ١٩٠.

٢ - الخميني، ١٣٩٩هـ المكرمة الإسلامية، ٤٦.

متميزة، ولا تدرج في سلم المناصب الحكومية المتعارف عليها، بل يُخرج الفقيه من النطاق البيرورقاطي، وينحله صفة الشرف المهيمن والضابط، لتدابير الدولة وأجهزتها وتشريعاتها، على نحو لا تُخل فيه السلطة بالشرعية الإسلامية “إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عادل، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه الرسول(ص) وواجب الناس أن يسمعوا له ويطيعوا” (المحني ١٣٩٩ هـ، ص ٤٩). وبهدف تحاشي الواقع في إشكالية السلطة الشيورقاطية التي تعنى ترسیخ سيطرة المؤسسة الدينية على الدولة واحتياصاتها. ويفرق المحني بين حكومة الفقيه، وولاية الفقيه “عن لا زرید حکومۃ باسم فقیہ وإنما نطالب بحکومۃ تماشی مع قوانین الله تعالى ودستوره الحکیم، وهذا لا يتحقق إلا بوجود العلماء وأهل الدين”^(١).

إن ولاية الفقيه تقوم في جوهرها على ولاية الإمام المعصوم وعلى رسوخ الاعتقاد بمفهوم الولاية لدى المسلمين، وانسجاماً مع مقوله اللطف الإلهي “بالناس”， لإدامة الرسالة والدين على الأرض. وبوجب ولاية الفقيه المعاصرة يصبح الفقيه عند الشيعة الإمامية خليفة للأئمة، ووصي الأئمة وبذلك تكون ولائه على الأئمة تعني قيادة المسلمين.

وهنا يدور تساؤل، فيما إذا كانت نظرية ولاية الفقيه تجسيداً لنظرية التفویض الإلهي التي أعتقد بها بعض ملوك أوروبا، والتي كانت سائدة بأوروبا حتى بداية العصر الحديث، ويرى الباحث أن نظرية ولاية الفقيه تتميز عن نظرية التفویض الإلهي بفارق أبرزها :

أ. أن الولي الفقيه لا يدعى أن اللهفوض إليه أمر الأمة، لكنه يقول بتكليف الله للفقهاء لتدبير شؤون الأمة ورعايتها مصالحها.

ب. أن حكم الولي الفقيه ليس مطلقاً، بل هو مقيد بشروط، كالعدالة.

ج. أن الولي الفقيه ليس ذاتاً مقدسة فوق القانون، بل هو فرد من أفراد المجتمع يطبق عليه القانون كغيره.

وقد جاء طرح نظرية ولاية الفقيه، تعبيراً عن الاتجاه العملي لمواجهة مقتضيات الواقع، وهو نتيجة حتمية للخلاص من حالة التناقض بين الواقع الذي يدعو لتجاوز حالة المسوود، وبين

"ال الفكر " الذي يعلق مشروعيتها على الإمام الغائب الذي طالت غيبته. وبالتالي فإن نظرية ولادة الفقيه، وخاصة فيما يتعلق بامتدادها إلى الولاية السياسية، هي إحدى النظريات الهامة، التي عُرِّفت عند طرحها قبل أربعة قرون عن نقلة هامة في التقليد الفقهي. كما يمكن القول إن بلورة ولادة الفقيه على هذه الصورة، تتطوّي ضمناً على القول بأن الفقيه له ولادة مستقلة تسمح له بأن يكون صاحب السلطة، وليس مجرد شريك فيها، وهو ما تضمن قطعية واضحة مع الآراء التي سادت بين الفقهاء السابقين، الذين دلّوا على عبّة التفكير في الدولة باستمرار الفقيهة.

ويرى الباحث أن حصول النظرية على فرصة للتطبيق في الواقع السياسي، كما هو حالياً في جمهورية إيران الإسلامية يعني بلوغ الشيعة الإمامية الغایة التي طالما طمحوا لها وتعلّموا للبلوغها، وهي وصول الفقهاء إلى السلطة، أو ولادة الفقيه، سياسياً ودينياً. وهي تعني أيضاً نهاية عصر التقىة متلماً تعني أيضاً تجاوزاً غير مباشر لفكرة التلازم بين الإيمانة والسلطة. كما أن معارضه بعض الفقهاء لولاية الفقيه المطلقة يدور حول طبيعة الولاية المترتبة للفقيه وحدودها، وليس في جوهرها، فقد أصبحت من المسلمات في الفقه السياسي الشيعي الإسلامي المغذّي. لكنها كأي نظرية أخرى لا تنتهي نهاية الفقه.

وبعد رحيل آية الله الخميني ١٩٨٩م برزت اتجاهات متعددة حول مسألة ولادة الفقيه والدولة الإسلامية :

أ- اتجاه معارض مطلق لولادة الفقيه وقيام الدولة الإسلامية في عصر الفقيهة، ومن أبرز أقطاب هذه الاتجاه "السيد محمد روحاني، السيد القمي..."، ويحاكي هذا الاتجاه موقف فقهاء الشيعة الأوائل، وتعكسهم المرفأ بالنصوص المتقدلة بطبيعة الفقيهة.

ب- اتجاه ولادة الفقيه الجزئية الذي يحصر دور الفقيه في حيز الأمور المسيحية، دون الكشف عن موقف صريح من الدولة الإسلامية في عصر الفقيهة، ويتمثل هذا المخطط أنصار السيد الم洵ي في النجف وإيران ولبنان، ويتوقف هذا الاتجاه عند المضامين المصرحة أو الظاهرة للنصوص الدينية الخاصة بولادة الفقيه.

ج- اتجاه ولادة الفقيه في المجال التنفيذي، وبصاهر بين الدليلين العقلي والنقلي، فهو من جهة

يوقف دور الفقيه الجامع للشروط عند حدود الأمور الحسبية بمعنى النصوص واتفاق فقهاء الشيعة السابقين، فيما يتولى بالدليل العقلي في محل الفقيه ولایة إضافية في حال المكنته وبساطة اليد، وهو بهذا يجوز إقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة ويمثل هذا الاتجاه على البستاني، والسيد السيزاروي والسيد محمد حسين فضل الله.

د- اتجاه ولایة الفقيه في المحيط السلطاني، والذي يرى بأن الدولة امتياز خاص بالفقيه بناء على تأملات ذاتية عقلانية، في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وروايات أهل البيت حول الحكم وتطبيق الأحكام الشرعية، ويمثل هذا الاتجاه: السيد محمد بحر العلوم، والسيد الكلبايكاني، والسيد حسين البروجردي، والشيخ محمد رضا المظفر، محمد باقر الصدر، والشيخ عبد الهادي الفضلي.

هـ- اتجاه ولایة الفقيه المطلقة، ورغم توسل هذا الاتجاه بالنصوص الواردة في حق الفقهاء بوصفهم "رواة حديثنا" وـ"حجتي عليكم" ، إلا أنه يغلب دور العقل في أنياب أطروحته.

٥. الدولة:

وردت كلمة الدولة في القرآن الكريم بتعريفات مختلفة، تشير جميعها إلى معنى التحول والانتقال وعدم الثبات، كما في قوله تعالى ﴿وَمَا أَنَّا نَعْلَمُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ قَمَا أَوْجَحْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسْلِطُ رَسُولَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، مَا أَنَّ اللَّهَ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلَلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْأَئْمَانِ وَالْأَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّيْلَ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(١) . وهي تأمر بتوسيع الشروة وعدم حصرها بالطبقات الميسورة في المجتمع. وفي آية أخرى وردت في بيان سنة الصعود والانكسار في الصراع بين البشر كما في قوله تعالى ﴿إِنْ يَمْسِكُوكُمْ فَرْحَةً فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ فَرْحَةً مُثْلَهُ وَتَلْكَ الْأَيَامُ تُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آتَوْا وَلِيَعْلَمَ مِنْكُمْ شُهَدَاءُ وَاللَّهُ لَا يَعْبُدُ الظَّالِمِينَ﴾^(٢) فالآيات تتحدث عن التداول والتبدل.

١- سورة الحشر، آية ٦-٧

٢- سورة آل عمران، آية ١٤٠

وـ"الدولة بالفتح في المغرب أن تدل إحدى الفتن على الأخرى، يقال كانت لها عليهم الدولة"^(١). وهذا هو الوضع اللغوي لكلمة دولة ودول، وهو خلاف المعنى الاصطلاحي للدولة والذي يشير للثبات والاستقرار.

يرتكز مفهوم الدولة عند الشيعة الإمامية على قاعدتين أساستين هما:

أ. اعتبار الدولة أو السلطة ضرورية للاجتماع الإنساني.

ب. اعتبار سلطة الدولة وسيلة لإصلاح الاجتماع الإنساني.

إن أقدم نص محدد يرتكز عليه الشيعة الإمامية فيما يتعلق بالدولة وضرورتها باعتبارها ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، هو القول المنسوب للإمام علي بن أبي طالب والذي جاء في سياق رده على المخواج، حين نادوا بعد معركة صفين بأنه لا حكم إلا الله، فيقول الإمام علي عليه السلام "نعم إنه لا حكم إلا الله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا الله". وأنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، وبلغ الله فيه الأجل، ويجتمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعف من القوي، حتى يستريح به بر ويُستراح من فاجر^(٢).

فالإمام علي رضي الله عنه، يتناول هنا موضوع الدولة "السلطة" باعتبارها أحد أركان التنظيم الاجتماعي وضروراته لتحقيق الحد الأدنى الممكن من مقاصده بغض النظر عن شرعية الدولة، أو عدالتها باعتبارها نظاماً وظيفياً متفرعاً عن الوظيفة الاجتماعية العامة.

ويكفي أن نجد تأييداً وتاكيداً لهذا المبدأ عند الطوسي الملقب بشيخ الطائفة، والذي يعتبر أحد أبرز الذين عالجوا مسألة الدولة "السلطة" في عصر الفقيه، وأصبحت معالجته هذه ركيزة أساسية ومرجعاً للتناول الفقهي. فهو يقول: "ثبت أن الناس متى كانوا غير معصومين وبحوز منهم الخطأ وترك الواجب، إذا كان لهم مطاع منبسط اليدين، يردع المعاند ويؤدب الجاني، ويأخذ على يد السفهاء والجاهل، ويتصف للظلم من الظالم، كان إلى وقع الصلاح وقلة

١ - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٣/٣٧٧.

٢ - الرضي، نهج البلاغة، ٨٩.

الفساد أقرب، ومتى خلوا من رئيس على ما وصفناه، وقع الفساد، وقل الصلاح، ووقع المرج والمرج، وفسدت المعايش، بهذا جرت العادة وحكم الاعتبار^(١).

وفيما عدا هذه الإشارات، فإن مصطلح الدولة لم يستخدم في التصوّص الدينية، لتعريف السلطة، كما أن التعبير الأخرى المتعلقة بالموضوع لم ترد هي الأخرى بالقرآن إلا نادرًا كتعبير السلطان، السلطة، السياسة، الحكم، الإمارة، والتي يمكن فهمها ضمن إطار فلسفة الحكم، ومارسة السياسة وقد جاءت على شكل قواعد عامة قابلة للتوظيف في المجال السياسي، كما وردت في القرآن الكريم تعبيرات تشير إلى معنى استهداف الدولة أو السلطة بعد وجودها مثل تعبير "رثابة الأرض، سورة الأعراف آية ٤٤" وإظهار الأمر، والتمكين، والوعد، والاستغلال^(٢).

ويكفي القول إن هناك تلازمًا واقترانًا بين مفهوم الدولة ومفهوم الإمامة عند الشيعة الإمامية مما يرمي لأهمية الدولة، وضرورتها.

فالإمامية في تكوينها، وشروطها، ووظائفها، استناداً للأديبيات الشيعية، تُمثل مشروع الدولة الدينية بأغراضها التنظيمية، مثلما أن التشيع في تكوينه وجوهره، هو ظاهرة اجتماعية على السلطة الدينية، وغايتها النهائية تأسيس الدولة الدينية الإلهية على الأرض، والتي لم تكن قابلة للتحقق حسب الاعتقاد الشيعي، إلا بظهور الإمام المهدي والذي سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهذه الغاية هي المبرر لوجود واستمرار التشيع وهذه الغاية أيضًا أُسّست المدونات الشيعية في أحدي مهماتها وتجلياتها وعياً انتظارياً يفضي إلى تعليق وظائف الدولة الرئيسية.

وفي العصر الحديث ومنذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين، بدأنا نلاحظ اهتماماً ملحوظاً ومبشراً من الفقهاء المراجع الشيعة بالشأن السياسي والاهتمام بقضايا الأمة وقيادتها للتحرر من الاستبداد والدكتatorية التي هيمنت على العالم الإسلامي من خلال الاستعمار الحديث.

١ - الطوسي، ١٩٨٦، الاعتقاد، ٢٩٧.

٢ - سورة الصاف، آية ٩ وسورة النور، آية ٥٥.

وأبدى الفقهاء الشیعه اهتماماً بوضع البرامج السیاسیة العملیة لإعادة صياغة العلاقة بين الحاکم والحاکومین عبر موافق قانونیة، تم طرحها كدستیر لتحديد صلاحیة الحاکم والسلطات الدستوریة في الدولة. ولم يقتصر جهد هؤلاء الفقهاء على دعم هذه البرامج الإصلاحیة بل باشروا بأنفسهم المترک السیاسي، وقدموا التضحيات من أجل تحقيق العدالة والمساواة، وقادوا المظاهرات والاعتصامات وصدور البيانات والتوجیهات، وكانت الثورة الدستوریة التي قادها الفقهاء في إیران سنة ١٩٥٠ أولى ثمار جهودهم حيث استطاعوا إدراج إدخال تعديلات جوهرية وأساسیة في الدستور الإیرانی تتضمن على وجود هیئة من خمسة فقهاء مجتهدين داخل مجلس الشوری للنظر في التشريعات الصادرة عن المجلس، وتقریر مدى مطابقتها لأحكام وقواعد الشریعة الإسلامیة قبل المصادقة عليها، وكان يُنظر لهذه الهیئة باعتبارها صمام الأمان الدستوري اتجاه آیة الـخراقات عن التشريعات الإسلامیة.

وما ساعد على نجاح الفقهاء الشیعه استخدامهم سلاح الفتوى، باعتبار الفتوى تثلیح حکماً إسلامیاً يستلزم المضوع والانتباد له من قبل الجميع. وقد أدت بعض هذا الفتاوی، وأبرزها فتوى "التبک" الشهیرة إلى تعبئة الأمة جمعها ومن أبرز الفقهاء الذين تركوا بصماتهم خلال هذه المرحلة آیة الله الشیرازی، والحراسانی والطباطبائی والمازندرانی، والکاشانی، والشيخ هادی نجم أبادی. ولم يقتصر تأثیر هذه الحركة الفقهیة على المجتمعات الإسلامیة ذات الأغلبية الشیعیة كإیران وال伊拉克 والبحرين فقط بل كانت تستهدف إدخال الإصلاحات السیاسیة والتحریریة لكافة أنحاء العالم الإسلامی، فقام عدد من الفقهاء بالاتصال بالسلطان العثماني "السنهی"، طالبين منه الوقوف إلى جانبهم ومساعدتهم على مكافحة الھیمنة الاستعماریة وقوی الاستبداد. كما أن حركة التنوير التي قادها جمال الدين الأفغانی وعبد الرحمن الكواکبی، وخاصة كتابه الشهیر "طیان الاستبداد ومصارع الاستبعاد" تركت أثراً بالغاً على هذه الپیارات. وكان المرجع الدينی المیرزا محمد حسین النانینی (١٨٦٠-١٩٣٦) هو أبرز هؤلاء الفقهاء الذين أحدثوا نقلة نوعیة، وتركوا أثراً بارزاً في مجال تطوير الفقه السیاسی الإسلامی الحديث ومن أبرز آثاره كتاباً هاماً بعنوان (تبییه الأمة وتنزیه الملة) حيث تضمن أطروحة تجاوزت كل من الفقه السیاسی السلطانی السنهی المعروف، ومصطلح ولاية الفقیه بصورتها التي كانت

مطروحة آنذاك والتضمنة بعطاء الفقهاء صلاحيات وشرعية ممارسة بعض جوانب السلطة. وقد أقام الثانيي أطروحته من خلال مطالبه بوضع هيكل دستوري للنظام السياسي الإسلامي، وتجاوز إشكالية غصبة الدولة في عصر الغيبة من قبل غير الإمام عن طريق تقسيم مضمون الفضبي بطريقة ذكية، معيداً إنتاج القسمة التي توصل إليها فقهاء الشيعة الأوائل، كالمفید والطوسي والمرتضى، الذين عملوا في ظل دولة بنی بویه، بوجوب أن حق الله دینی وحق الناس مدینی اجتماعی سیاسی، حيث يرجع الناس في قضايا الدين للفقهاء، ويرجعون في أمورهم المدنية للسلطة القائمة.

وبالتالي فإن حق الناس هو حكم دستوري وحق الإمام هو الإمامة الإلهية. وتميز الثانيي بافتتاحه على تيار الإصلاح والتطور في العالم الإسلامي، ولذلك جاءت معالجته لموضوع الاستبداد وتعديل السلطة مبتكرة وغير مسبوقة.

ومن خلال مراجعة كتابه المذكور "تبیه الأمة وتزییل اللّة" يتضح استيعابه للفكر السياسي والدستوري الغربي الحديث، واستعداده لاستئثار الخبرات الإنسانية، وخاصة الإصلاحات القائمة على العدل والمساواة، وبالتالي جاءت معالجته لسائل الحكم والدولة بخلفية سياسية، وأرضية فقهية ونظرة جديدة، مستهدفاً إعادة وصل خطوط الارتباط والتواصل بين الشريعة الإسلامية وتطورات الحياة، مستندًا على أساس أسسية مقاصد الشريعة. ثم معالجة الموضوع وتكيفه، مستندًا بذلك على الأدلة الشرعية.

وأستطيع من خلال ذلك، تقديم صيغة متقدمة لنظام سياسي عصري، متتجاوزاً للأطر التقليدية المتفق عليها عند الشيعة مثل فلسفة الانتظار وعدم جواز إقامة الدولة في غيبة المعموم.

أن أفضل ما تميزت به أطروحة الثانيي هو انه يقدم أطروحة إسلامية شاملة بعيدة عن المخصوصيات المذهبية مستندًا على التراث الإسلامي الشامل دون حصر نفسه بالخصوصية الشيعية متقادياً السجال العنيف بين الإمامة والخلافة، فهو يبني أطروحته على قاعدة الشورى لتأسيس دولة إسلامية دستورية برلمانية.

ويتجاوز الثانيي الحاجز المذهلي، من خلال استشهاده بسيرة الخليفة عمر بن الخطاب ،

وعلماء السنة ، ومن خلال دمجه بين نظرية الشورى وبين ولایة الفقيه للوصول إلى مفهوم متتطور للدولة.

وفي تناوله لمفهوم الدولة، يؤكد النائفي على ضرورة الدولة، وضرورة النظام، محدداً وظيفتين رئيسيتين للدولة هما حفظ النظام الداخلي للبلاد وحفظ البلاد من التدخل الأجنبي. وحول مشروعي مجلس الشورى يستند في إثبات رأيه على قاعدتين هما : رأي أهل السنة والجماعة الذين يعتبرون أن رأي أهل الحل والعقد من الأمة ملزمٌ وواجب الاتباع ، ورأي الشيعة حيث يعتبرون أمور الولاية والنظام في عصر الغيبة من مهام الفقهاء المجتهدin.

ويؤكد النائفي على أهمية البرلمان أو مجلس الشورى ، ودور الفقهاء المجتهدin الفعال في هذا المجلس، باعتباره الضمانة الوحيدة لمارسة الأمة حقوقها. كما يؤكد على مفهوم المساواة وضرورة إعطاء الأقليات الدينية حقها في عضوية المجلس انطلاقاً من مبدأ المساواة كبدأ إنساني تحترمه كل الأمم.

أما أبرز الأسس والمرتكزات التي يطرحها النائفي لإقامة الدولة الإسلامية المصرية فهي :

- ١- قيام الدولة على قاعدة الشورى كأساس للدولة الإسلامية.
 - ب- وضع دستور دائم للبلاد يحدد صلاحيات الحاكم والحكومة وتوزيع السلطات.
 - ج- مجلس شريعي يتولى سن التشريعات والقوانين في البلاد ومراقبة عمل الحكومة.
 - د- تمثيل الشعب من خلال الانتخابات لانتخاب أعضاء مجلس النواب.
 - هـ - تمثيل الأقليات الدينية وإعطاؤهم حقوقهم.
 - و- وجود هيئة من كبار المجتهدin تتولى مطابقة قرارات المجلس مع الشريعة الإسلامية.
 - ز- المساواة لجميع أفراد الشعب، مسلمين وغير مسلمين.
 - ح- الحرية لجميع أفراد الشعب.
 - ط- اعتبار النظام الملكي الدستوري ، والنظام الرئاسي الدستوري أنظمة أساسية إذا كان الحاكم متقيداً بأحكام الدستور.
- وقد لاقت هذه الأفكار ترحيباً وتأييداً داخل الأوساط الشيعية بصورة عامة ولدى

الموزات العلمية ، والذئب السياسي لاعتمادها على المناقشات العقلية والاستدلالات المنطقية إضافة لاعتمادها على مصادر التشريع الإسلامي.

ويرى الباحث بن الحسيني قائد الثورة الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٩م قد ارتكز في تطويره لنظرية ولاية الفقيه على الأفكار الأساسية التي طرحها الثانيبي ، وأعاد الحسيني إنتاجها وتطويرها ، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال المقارنة بين كتاب الحسيني "الحكومة الإسلامية" ، وكتاب الثانيبي "تبني الأمة وتزييه الملة" وخاصة في النقد الموجه للفقهاء والعلماء المتواطئين مع السلطة في مواجهة الشعب وهم الفتنة التي أطلق عليها الحسيني مصطلح (فقهاء، السلطان) حيث يصفهم الثانيبي بمصطلح (المبهلة وأصحاب العمام) الذين يقفون إلى جانب الاستبداد السياسي التمثل بالسلطاطين والحكام الظالمين ، ويحاولون إيجاد مبررات شرعية للحكومة الطالمة ويرفضون تقيد صلاحيات هؤلاء الحكام مما يؤدي إلى الاستبداد الديني المترن بالاستبداد السياسي.

وفي عصرنا الحديث، ورغم نجاح الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٩م بإقامة أنموذج لدولة ولاية الفقيه، إلا أن الشيعة الإمامية، لا يزال يتقاسماً تياران رئيسيان: أحدهما لا يزال مصرأً على نفي الدولة وعدم مشروعية إقامتها في عصر الغيبة ومركزه الوسط المحسوزي في النجف ، وينتهي عدد من كبار المراجع والمجتهدین كالخوئي والسيستاني، والآخر في إيران وهو تيار قاده الإمام الحسيني كما ورد في كتاب الحكومة الإسلامية وكذلك محمد باقر الصدر.

لقد كان أبرز ما تميز به الحسيني في أطروحته لقيام الدولة الإسلامية بأنه كان يطرح مشروع إقامة دولة إسلامية على أساس رؤية متطورة لنظرية ولاية الفقيه ويسعى لتجسيده، من خلال التغيير التوري الجماهيري، ويرى بأن هدم السلطة الفاصلة يتم على يد الجماهير، باعتبارها صاحبة الحق الأول في ذلك.

ويلاحظ أن هذا المشروع التوري السياسي، يتجاوز النص الديني الشيعي، في محاولة منه لإرساء قاعدة صلبة لشرعية العمل السياسي وإقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، فالدولة ظاهرة نبوية، تستهدف إعادة الأمة لتولي زمام أمرها ومسؤولتها عنها. وهي دولة القانون والعدالة، وباعتبارها ظاهرة إلهية، فهي ليست تابعاً اجتماعياً أو ظاهرة بشرية، بل فكراً

متأصلة لدى الفلسفة الإسلامية ذوي الأصول الشيعية وعلى رأسهم الفارابي، وبعض المفكرين الشيعة المعاصرين^(١) إن الهدف الأساس للعمل السياسي الإسلامي هو إقامة المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية... أي الدولة التي تقوم على أساس الإسلام وتستمد منه تشرعاتها^(٢).

وعلى مستوى الوعي المخاص للنص الديني، والقرآن حصرًا، يطرح مفكرو الشيعة المعاصرون مفهوم الاستخلاف، كما ورد في الآية الكريمة ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلملائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيلَةً فَالْأُولَاءِ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَتَخْنُّسْ بَسِيْحٍ يَحْمِدُهُ وَتَنَدَّسْ لَهُ كَلَّا قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣) أساساً للحكم، باعتبار أن الجماعة البشرية هي التي منحت مثلكَ بأدَمَ هذه الخلقة، فهي إذن المكلفة برعاية الكون وتدير أمراها. وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بنفسها، بوصفها خليفة الله. فمفهوم الاستخلاف يرمز لكونية الدولة الإسلامية، والذي يجعل أو لا إلى تأصيل حق الأمة في انتاج سلطتها وسيادة الأمة على نفسها، مما يؤكد على أن الأمة هي صاحبة الحق في ممارسة السلطات التشريعية والتنفيذية^(٤).

وهذا الرأي الذي يطرحه بعض مفكري الشيعة المعاصرين، يكاد يلامس ما سبق أن طرحته الفلسفه المسلمين كالفارابي، وأبي رشد، وأبي سينا، لإدراك صورة الجماعة السياسية، ليس استناداً على نصوص دينية من القرآن أو السنة، وإنما استنباتها ظاهرة بشرية، يدركها العقل أكثر من كونها معطياً عقدياً.

وما تميز به الشيعة أيضاً، هو أن الدولة التي يروم الفقيه تدشينها تخضع لمعايير شرعية خاصة لا شأن لها بالدورات القائمة على أساس طبيعي أو موروث عائلي قبلي، أو قومي، أو طائفي، وإنما هي دولة تخضع لمعايير فقهية فقط، أي لمواصفات خاصة مرصودة في المجال

١ - الصدر، ١٩٨١، القيادة الحركية في الإسلام، ٢٥.

٢ - البقرة آية ٢٠.

٣ - الصدر، نفسه، ٢٧.

الفقيه. وهذه المواقف تفتح الفقيه ولادَةً على الدولة التي يقيمها، وهي ولادة تتبع بين مطلقة شمولية وسلطانية مقيدة، وهذا يشكل في نهاية المطاف عملية تجديد واسعة النطاق في حركة الفقه الإمامي كمجهدٍ خاص للفقهاء.

ومن خلال الاستقراء التاريخي لأطروحة الدولة في الفقه السياسي الشيعي يمكن التمييز بين غطتين من الأطروحات الفقهية السياسية، وهما غط فقهاء الشيعة المتقدمين في مجال الفقه السياسي كالمفيد، والمرتضى، والطوسى، حيث كان هدفهم تفسير السلطة الشرعية المتتجدة بالإمامية الإلهية النصية، أما النمط الآخر فهو غط الفقهاء الحدثين والذين كان هدفهم تحقيق ذواتهم عن طريق تغيير السلطة القائمة، وإقامة سلطة بديلة وهو ما تبلور خلال الفرون الماضية منذ عهد الكركي والزرقاوي والثائيبي وحتى الخميني، مروراً بالشيرازي، ومحمد باقر الصدر، ومنتظري، ويكتفنا وصف الفريق الأول بأنه كان حاملاً سليباً للمعرفة الفقهية، فيما كان الفريق الآخر شريكاً إيجابياً، ومنافساً في المترك السلطاني، لأن الفقهاء المتأخرین هم دعاة تغيير بالدرجة الأولى عما واجهوا تكيف أطروحاتهم مع الواقع المراد منه ببديل جديداً.

وبقراءة مصنفات محمد باقر الصدر مثلاً، وهو أحد أبرز الفقهاء المنظرين للفقه السياسي الشيعي المعاصر، نجد أن فكره السياسي يمثل مزيجاً من عناصر ثلاثة هي: ترات الفقه السلطاني، والوعي الخاص للنصيبي، والفكر السياسي الحديث.

ففي المرحلة الأولى، فإن الفقه السلطاني يؤكد على تفسي الدولة في عصر الفيبة وعدم مشروعيتها، فيما يؤكد الصدر على شرعية ووجوب الدولة الإسلامية في عصر الفيبة بقوله "إن الدولة الإسلامية ليست ضرورة شرعية فحسب، بل هي إضافة لذلك إضافة حضارية"^(١).

٦. السلطة السيادة والحاكمية :

تعرف السيادة " بأنها السلطة الأصلية المطلقة، والتي لها حق النفوذ والسلطان، ولا توجد سلطة أعلى منها، أو منافسة لها داخل الدولة، وهي المرجع الذي يكسب القانون أو الحاكم حق الطاعة والعمل بأمره "^(٢).

١ - الصدر، نفسه.^٩

٢ - متولي، ١٩٩٦، ٥٨٦.

ومن وجهة نظر الشريعة الإسلامية، فإن السيادة هي السلطة العليا المطلقة التي لها وحدتها حق إصدار الحكم على الأشياء والأفعال.

يذهب جهور الشيعة، كما هو الحال بالنسبة لغالبية أهل السنة، إلى أن السيادة هي للشرع بصورة مطلقة، فأنه هو الحاكم المطلق، ولا يحق لأحد أن يشرع للخلق من دونه، فالولاية والحاكم الله تعالى وحده دون غيره، ولا شرعية حكم حاكم إلا إذا كان مستعداً من الله، فالحاكم محضر حق الله، وبه تتحقق المحاكمة.

لكن ذلك لا يعني أن على الله أن يباشر هذه المحاكمة بنفسه، ويحكم بين الناس ويدبر شؤون البلاد دونها واسطة، بل تعني أن حاكمة أي شخص يريد أن يحكم لا بد أن يكون مستمدأً مشروعيته من الله تعالى^(١).

وحسب المفهوم الشيعي فإن الله وضع سلطتين على الإنسان هما :

١. سلطة الرسول والأئمة الموصومين.

٢. سلطة الرسالة وهي الشريعة الإلهية.

فأنه لم يفوض عباده السيادة ويتخلّى عنها، بل استخلف رسلاه وأنزل عليهم الشرائع السماوية، لتوجيههم وجهة سياسية واجتماعية تتفق مع هذه الشرائع، ومن خلال هذه الشرائع منح الله النبي(ص) السيادة ثم للوصي صاحب الأمر استناداً لقوله تعالى ﴿أطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْفَقُوا مِنْكُمْ﴾^(٢). ويفسر الشيعة أولي الأمر بهذه الآية باعتبارهم الأئمة الإثنى عشر.

كما أن الرسول لا يملك تقويض هذه السيادة للأئمة : لأنها سيادة مفروضة من الله فرضاً، وليس اختياراً. هذا على مستوى الحكم، أما على مستوى التشريع، فالسيادة هي القانون الإلهي وليس للبشر حق وضع القوانين.

فالإمام بعد الرسول(ص) هو صاحب السلطة الكاملة، باعتبار الإمامة هي استمرار للنبوة.

١ - السبعاني، ١٤٠٠هـ معالم الحكومة الإسلامية، ص. ١٩

٢ - النساء آية .٥٩

ولذا نجد الشيعة يعظمون كثيراً دور الإمام، فالإمام هو الحافظ للشريعة والشرع معاً، ولذا كان الإقرار بiamامته هو إقرار باصل من أصول الدين، وأصبح للإمام على الناس ما للنبي عليهم من ولاء وسلطان. ومن هنا اعتقدوا بالعصمة للإمام كالنبي^(ص).

وأما في عصر الفيبة "غيبة الإمام" فالسلطة هي لتابعه، الفقيه الولي، وهي أيضاً استمرار سلطة الإمام، ومستمدـة منه ومن الأمة، وحسب المفهوم الشيعي فالآمة ليست مصدر سلطة الإمام، لكنها مصدر تعين و اختيار الولي الفقيـه في عصر الغيبة الكبرى. هذا بالإضافة إلى أن الشريعة الإسلامية تركت منطقة فراغ يمكن أن تمارس فيها الآمة السلطة التشريعية عندما تتحرر وتباشر بنفسها إقامة الحكم الإسلامي. وإذا حررت الآمة نفسها فخط الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية لتطبيق حكم الله^(١).

لكن لا يزال هناك تياراً قوي من الفقهاء والمفكرين الشيعة يعارضون أن تصبح الآمة هي مصدر السلطة أو أن تؤول إليها السلطات التي يملكون الإمام. ويررون أن سلطة الإمام المعصوم أو نائب المعصوم لا تخضع لاختيار الآمة، بل هي سلطة ثابتة له من الله تعالى. كما أن الدستور الإلهي الذي يحكم الناس لا يخضع لمبدأ قبول الناس أو رفضهم، لأنـه من عند الله وليس من صنع الآمة وما على الناس إلا الطاعة والتسليم. هذا بالإضافة إلى أن الصلاحيـات التي يملكونها الإمام هي أكبر وأوسع مما يمكن للأمة أن تتحمـه.

وفي عصرنا الحالي، نلاحظ أن الفكر الشيعي الإمامي المعاصر، بدأ يتطور شيئاً فشيئاً نحو منح الآمة حق السلطة - وإن على استحياء - ذلك أنه يصعب على آية نظرية سياسية معاصرة، توسيع مبادئها بعيداً عن الآمة إن صيغة الحكومة الإسلامية في هذه الصور هي انتخاب الآمة للحاكم الأعلى، حسب الضوابط المنصوص عليها في الكتاب والسنـة، أو كون الحاكم الأعلى مرضياً عند الآمة بعد أن يكون متصفاً بالضوابط الشرعية^(٢).

١ - المصدر، مصدر سابق، ٥٣.

٢ - المصدر، مصدر سابق، ص ٤٣.

وهو ما يؤكده مرجع شيعي معاصر آخر بقوله "وبعبارة أخرى إن صبغة الحكومة في هذه العصور هي انتخاب الأمة للحاكم الأعلى حسب الضوابط المنصوص عليها في الكتاب والسنّة، أو كون الحاكم الأعلى مرضياً عليه عند الأمة بعد أن يكون متضفًا بالضوابط الشرعية..... وهكذا تكون الأمة في نظر الإسلام مصدر السلطة الذي له أن يختار وينتخب حكامه وتكون الحكومة نابعة من إرادته"^(١).

٧. الأمة:

سبق وأن أشرنا إلى أن مصطلح الأمة قد ورد في القرآن الكريم بأكثر من خمسين موضعًا، ووصفت مفرداً وجماعاً في معانٍ اللغوية المختلفة، ويمكن الاستنتاج من خلال تحليل التصارييف المختلفة لهذا اللفظ أن الجامع بين مختلف استعمالاتها، هو الانضباط ضمن مقصد محمد ينتهي إلى هدف معلوم.

ومع مرور الزمن، أصبح اللفظ محدداً ومركزاً ومشحوناً بما ينبع تتكامل مع المنظومة الثقافية التي أستتها الشريعة.

والآية لغة هي الجماعة بشراً كانوا أو غير بشر، قال تعالى ﴿وَمَا مِنْ ذَبَّابَةَ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِعَنَاحِنِهِ إِلَّا أَمْمَ أَمْثَالُكُمْ﴾^(٢)

وقد يجيء اللفظ بمعنى الحقبة الزمنية كما في الآية الكريمة ﴿وَقَالَ اللَّهُ الَّذِي نَجَّا مِنْهُمَا وَإِذْكَرْ بَعْدَ أَنَّهُ أَنْتُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونَ﴾^(٣) وفسرها الفراء بأنه تعني: أي بعد حين من الدهر^(٤)، كما وردت بمعنى الطريقة والمنهج في قوله تعالى ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةً﴾^(٥) أما الأمة الإسلامية، فقد وردت بصورة محددة في النص القرآني أربع مرات كقوله تعالى ﴿إِنَّ

١ - السجافي، ١٤٠١، ج ٢٢٤، ٢٠٦.

٢ - الأنعام، آية ٣٨.

٣ - يوسف، آية ٤٥.

٤ - ابن مظفر، لسان العرب ج ١، ٢١٦.

٥ - الرخف، آية ٢٢.

فدو أئمَّكمْ أُمَّةٌ واحِدَةٌ وَإِنَّا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونَ^(١) . قوله تعالى «وَإِنْ هَذِهِ أَئمَّتُكُمْ أُمَّةٌ واحِدَةٌ وَإِنَّا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونَ^(٢) »

وقوله تعالى «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لَنْكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا^(٣) »

وقوله تعالى «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرَجْتَنِي إِلَيْكُمْ ثُمَّ أَمْرَوْنَ بِالْغَرْوِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ^(٤) »

فالآيات الكريمة توضح خصائص هذه الأمة الإسلامية بأنها «أمة واحدة، وأنها أمة كل مسلم يعبد الله، وأنها أمة وسط، أي حلقة مركبة في الجنس البشري لأنها شاهدة عليه»^(٥)

كما ورد تعريف الأمة في القواميس اللغوية بعدة معانٍ، وذكر ابن الأباري في كتابه سازهر في معانٍ كلام الناس - أن الأمة - تنقسم في كلام العرب إلى ثلاثة أقسام، ويستفاد من دراسة هذه الأقسام أن المحور الأساس لمصطلح الأمة هو الدين. فالجماعة البشرية التي تتحور حول

دين وعقيدة وتتمل على تحويلها إلى واقع وحقيقة يطلق عليها مصطلح الأمة^(٦) .
ونلاحظ أن هناك توافقاً بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية حول اعتبار الدين والعقيدة هو المحور الأساس لمفهوم الأمة وقد تبلور هذا المفهوم خلال التطور التاريخي، واتساع رقعة انتشار الإسلام، حيث اتسع مفهوم الأمة ودائرة مسؤوليتها.

أما ما يتميز به الشيعة الإمامية عن غيرهم في تناولهم لمفهوم الأمة فهو العلاقة المتميزة التي تربط بين الإمام والأمة، وهي علاقة أبدية لا يمكن تناول أحددهما بعزل عن الآخر.
فالإمام عندهم هو خلاصة الأمة وعقلها، وهو مجدد أماتها ومحظ آلامها. فالإسلام الذي

١ - الأنبياء، آية .٩٢

٢ - المؤمنون، آية .٥٢

٣ - البقرة، آية .١٤٣

٤ - آل عمران، آية .١١٠

٥ - الطيطاني، ج .٣١٥، ١

٦ - السيد، ١٩٨٤، .٤٤

كون الأمة الإسلامية وجعلها خير أمة أخرجت للناس من خلال هداية ورعاية الرسول(ص) لها، ما كانت لتحقق لها هذه الخيرية والقداسة لو أنها لم تقرن بالإمام المادي الذي أنيطت به مهمة الهدایة والرعاية. وهذا ما يمكن استفاداته من الجذر اللغوي "أم" الذي يتفرع عنه لفظ الأمة والذي يقرن بلفظ الإمامة أصلًا إن مصطلح الأمة نفسه ينطوي على وجوب وضرورة الإمامة مائة بالمائة، في حين لا ينطوي مصطلح الجماعة، والقبيلة، والمجتمع، والقوم على ذلك فلامرأة من دون إمام^(١).

ومن جملة الأحاديث التي يستند إليها الشيعة الإمامية في تمييز معنى الأمة عندهم واقرارها بالإمام هو حديث التقلين للرسول(ص) "إني تارك فيكم الشلين، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي.....فانظروا كيف تختلفون فيهما". فالحديث يقرن بين الكتاب والإمام وهو متصاحبان، معرفة وجهة فمن عرف الكتاب عرف الإمام ومن عرف الإمام عرف الكتاب ومن جهل الكتاب جهل الإمام ومن جهل الإمام جهل الكتاب^(٢).

فلا رسالة بدون رسول ولا إمام بدون إمام بدليل قوله تعالى «يَوْمَئِذٍ نَذْعُرُ كُلَّ أَنَاسٍ بِمَا مِنْهُمْ»^(٣).

ويرى بعض مفكري الشيعة الإمامية المعاصرين، أن ما كان سائدًا قبلبعثة النبوة من مصطلحات وكلمات مثل القوم، والقبيلة، والجماعة، والمجتمع، والشعب، والطبقة، والعنصر، وغيرها من المصطلحات التي كانت سائدة في عصر الجاهلية لم تحمل معنى ومفهوم الأمة الذي صنعه الإسلام وأخرجه إخراجاً من خلال النبوة والإمامة^(٤).

مفهوم الأمة حسب المفهوم الشيعي الإمامي ينطوي على وجوب وضرورة الإمام ولا يمكن تصور أمة قائمة بدون إمام : لأن الإمام هو الذي يصنع الأمة في ضوء ما تنتهي إليه من مبادئ وقوانين متصلة مع النظام الكوني ومتتحقق في سياق التدبرات الإلهية لهذا العالم.

١ - شربعتي، ١٩٨٣، الأمة والإمام، ٣٨.

٢ - ملأ، صدرا، ١٠٩.

٣ - الإسراء آية ٧١.

٤ - شمس الدين، ١٩٨٦، مواقف ودراسات، ٤٠.

والإمام الذي انتدبه الله لرعاية شؤون الإنسان وتدبره، لا يصنع الأمة على نحو الطفرة، وإنما يهدىها فيما تحتاجه في كل شؤونها، وذلك بحيث يبقى مفهوم الأمة في مساره الطبيعي، ويأخذ معناه الحقيقي، وبعده الأيدلوجي من خلال الإمام الذي يقوم بهم الرعاية والهداية وإخراج الناس من ظلمات الجاهلية.

كما نجد عند بعض مفكري الشيعة المعاصرین، تعريفاً للأمة يتجاوز الدور المركزي للإمام، وربما كانت غيبة الإمام هي ما دعا إلى تجاوزها، فنجد أحدهم يعرف الأمة "باعتبارها جماعة من الناس يعيشون في حيز اجتماعي واحد، من حيث الماجات وتحت تأثير عامل مشترك، من حيث العقائد والأهداف وهم بذلك يتلامون ضمن حياة اجتماعية واحدة".^(١)

ونلاحظ أن هناك تطوراً وتطوراً لمفهوم الأمة السياسي بتناول دور الأمة باعتبارها مصدر السلطات وهو مفهوم يكاد يلامس مفهوم العقد الاجتماعي عند الفربين "إن صيغة الحكومة الإسلامية في هذه العصور هي انتخاب الأمة للحاكم الأعلى حسب الضوابط المنصوص عليها في الكتاب والسنة". (الصدر، ١٩٧٩، خلافة الإنسان، ٤٢) لكنه "الصدر" يعود ويستدرك ذلك بالإشارة إلى أن الجماعة البشرية لا تحكم بصورة مستقلة بل تمارس الاستخلاف وتحمل الأمانة الإلهية بخلاف الجماعة في النظم الديقراطية الحديثة.

ومن ناحية أخرى ينظر مفكرو الشيعة الإمامية المعاصرون لمفاهيم القومية والوطنية، باعتبارها مفاهيم جاهلية تشكلت فوق أهواء ومصالح، ولا يوجد أي رباطٍ يجمعها سوى المصالح المادية الضيقة، تقليداً للآباء والأجداد، وفق سنن وتقاليد وأعراف لا تقترب إلى القيم الأخلاقية والأهداف النبيلة بأية صلة كما يقول تعالى «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةً وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُفْتَدِرُونَ»^(٢).

كما يرى قسم آخر من مفكري الشيعة الإمامية المعاصرين إلى التقابل القائم بين القومية والإسلام، باعتباره إحدى المشكلات الخطيرة التي تواجه العالم الإسلامي عامة، وكذلك المجتمع

١ - مطهري، ١٩٨٣، المجتمع والتاريخ، ٢٧.

٢ - الزخرف، آية ٢٨.

الإيراني باعتباره ذا أغلبية فارسية، ومذهبية شيعية. ويعبر أحدهم عن ذلك بقوله "لقد دخل الإسلام إلى إيران منذ أربعة عشر قرناً، فما هي التغيرات التي أوجدها الإسلام؟ إن لنا أحاسيس دينية وأخرى وطنية وقومية فهل هناك تناقض بين الإحسان؟"^(١).

لقد عمل مفكرو وقهاء الشيعة الإمامية المعاصرون، على التصدي للتخاريات القومية بصورة عامة، وفي إيران بشكل خاص، وواجهوا الدعوات القومية والإدعايات الفائلة بأن الإسلام لم ينبع من الثقافة أو الحضارة الإيرانية "فالأتراك يدينون بال المسيحية وهي غريبة عنهم ولذلك فإن الأوروبيين والأمريكيين، أولى بالتخلّي عن المسيحية، لا بل إن الماركسية تقبلها الأمة الروسية في حين أن ماركس ينتهي للأمة الألمانية فلماذا لم تتحسن الأمة الروسية والصينية من ذلك فتبذل الشيوعية الوافدة إليها من الخارج".^(٢)

ويتطابق هذا الموقف مع وجهة نظر الإسلام الذي ألقى "فكرة الانشعابات القومية ورفض أن يكون لها أثر في تكون الأمة وهي انشعابات عاملها الأصلي الحياة البدوية. وهذه الانشعابات تسوق الأمة إلى توحد في مجتمع يفصلها عن المجتمعات الأخرى، ذات الأوطان الأخرى فتصير جماعة منفصلة الجسم والروح عن المجتمعات الأخرى".^(٣).

٨- العقوق والغريبات العامة والسياسية

تعتبر "الحرية" أبرز مشاكل الوجود الإنساني بأسره، وهذا تسمى مشكلة المشاكل، وهي أكثر القضايا الفلسفية اتصالاً بالأخلاق والاجتماع والسياسة، ويرى بعض الفلاسفة بأنها "فشل الميتافيزيقا الذي علاه الصداً من كل جانب، لكنها اكتسبت أهمية جديدة في الفلسفة المعاصرة بحيث قد يكون من الممكن أن تعتبرها "مفتاح المشكلات الفلسفية جائعاً".^(٤)

وتعتقد الشيعة ببطلان المجر لان الاعتقاد بذلك يطيل التكاليف، وبالمقابل فهي تقول بالاختيار، وقالوا بان الإنسان حر وهو مختار في أفعاله، وهذا نتيجة الأثر الاعتزالي حيث لم

١- مطهرى، ١٤٠٠هـ الإسلام وإيران، ٦١.

٢- المطهرى، مصدر نفسه، ج ٦٣، ١.

٣- الطاطلاني، ج ٤، ١٢٥.

٤- إبراهيم، زكريا، ١٩٧٢، مشكلة الحرية، ١٣.

يأخذوا بالغير وقالوا بحرية الإنسان في اختياره وأفعاله. وهم يرون أن الله خلق الكون على نظام ربط المسبيات بالأسباب. وهو سبحانه أودع في كل سبب قوة التأثير والتيسير، وجعل فيما جعل قدرة الإنسان وإرادته من المقدرات والأسباب لإنجاز أي فعل من أعماله الاختيارية مفنبة.^(١)

فرحية اختيار الإنسان وحرية إرادته، حقيقة مسلمة واضحة، وبقدر كل إنسان أن يدركها ويقف عليها من طرق مختلفة، أبرزها :-

أ- إن وجдан كل شخص يشهد بأنه قادر في قراراته على أن يختار أحد الطرفين: الفعل أو الترك، ولو أن أحدا تردد في هذا الإدراك البديهي وجب لا يقبل أية حقيقة بديهية أيضا.

ب- أن الملح والمذموم للأشخاص المختلفين في كل المجتمعات البشرية دليل على أن المادح أو الدائم اعتبر المذموم عختارا في فعله وإنما كان الملح والمذموم منطقيا ولا مبررا.

ج- إذا تجاهنا اختيار الإنسان وحرية إرادته، كان التشريع أمراً لغوا وغير مفيد أيضا لأن الإنسان إذا كان مضطرا إلى سلوك دون اختياره بحيث لا يمكن تجاوزه والخروج عنه لم يكن للأمر والنهي والثواب والعقاب أي معنى.

لكن ذلك لا يعني أن الإنسان متزوك حاله، وأن إراداته مطلقة العنان، لأن مثل هذه العقيدة التي تعني التفويض تناهى أصل احتياج الإنسان الدائم إلى الله. وينقل عن الإمام الصادق قوله "لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين".^(٢)

وأما بالنسبة للعريات السياسية، والتي تعني حق الفرد في العمل السياسي وعدم وجود أي ضغط سياسي، مثلاً تعني حق حرية الشعب في العمل على الساحة السياسية، وعدم وجود ضغط عليه.

وانطلاقاً من مبدأ مسؤولية الحاكم أمام الشعب، يجب أن يكون للشعب في ظل النظام السياسي حضور فاعل على الساحة السياسية، وكذلك حقوقهم في المعارضة السياسية، وهذا كله

١- مفنبة، ١٩٨٤، فلسفة التوحيد، ص. ٥٧.

٢- صادق، حقيقة، ٢٠٠١، مدخل الفكر السياسي، ٢٢٠.

يأتي على قاعدة وجوب الاهتمام بأمور المسلمين^(١).

ويكفي القول إن الشيعة الإمامية ينطلقون في تصورهم لموضع المربيات من الأساس الإسلامي الذي ينطلق منه أهل السنة والجماعة، حيث التأكيد على مبدأ المسؤولية المرتبط بالحرية، لا بل إن المسؤولية قبل الحرية، لأن القول بحرية الإنسان وعدم مسؤوليته اعباء أي موجود آخر إلا برغبته، يستلزم أن يكون له حق عدم الالتزام بأي قانون وعدم طاعة أي حاكم إلا بما يرضي هو نفسه. وإذا ما سلمنا بهذا المدى الذي يجعل الانصياع للقانون وإتباع الحاكم برغبة الإنسان، فمن التناقض الادعاء بضرورة القانون، وترك الناس أحرازاً في الالتزام أو عدم الالتزام به.

وكان هذا المعنى من الحرية هو أحد جوانب الخلاف والاعتراض وعدم الاعتراف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يرجع حق التشريع وتعيين الحاكم للإنسان، فيما ترجمته الشريعة الإسلامية لله تعالى.

ويتفق الشيعة الإمامية مع أهل السنة والجماعة على أن الحقوق والمربيات الإنسانية هي منحة إلهية، أي أن جذورها تعود لله تعالى، ولذا لا يتحقق لأي إنسان أن يسلب هذه المنحة من إنسان آخر. وعلى هذا الأساس ارتكز الدستور الإيراني في التشريعات الخاصة بالحقوق والمربيات السياسية للأمة حيث تنص المادة رقم ٥٦ على أن السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان هي لله، وهو الذي يمنح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، ولا يتحقق لإنسان سلب هذا الحق الإلهي^(٢).

وقد فصل الدستور الإيراني هذه الحقوق المنوحة من الله للإنسان وهي حق المساواة والكافأة، حق الأمن، حق المربيات والمشاركة السياسية، وحق العمل، وحق الضمان الاجتماعي، وحق السكن والإقامة، وحق التربية والتعليم، وحق التظلم، وحق الملكية وقد نصت مواد الدستور على هذه المواد باعتبارها "حقوق الشعب".

وأما فيما يتعلق بالحقوق والمربيات السياسية، فيؤكد الدستور الإيراني على وجوب "أن

تدار شؤون البلاد بالاعتماد على رأي الأمة الذي يتجلّى بانتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى وأعضاء سائر مجالس الشورى، أو عن طريق الاستفتاء العام. وبفصل الدستور الإيراني – والذي يعبر عن رؤية الشيعة الإمامية المعاصرة – طبيعة هذه الحريات السياسية بأنها حرية المعتقد وحرية الصحافة وحرية الاتصالات وحرية تشكيل التنظيمات والجمعيات وحرية الاعتراف والتظاهر، ويؤكد عليها وجوب شريطة عدم تعارضها مع الشريعة الإسلامية.

الفصل الرابع :

التوافق والاختلاف في التربية السياسية بين السنة والشيعة

يبحث هذا الفصل أوجه التوافق والاختلاف في التربية السياسية بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية من خلال القضايا الرئيسية التالية :

أولاً: التوافق والتشابه بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية

ثانياً: أبرز أوجه التباين بين السنة وبين الشيعة الإمامية

١. الخلافة والإمامية
٢. شروط الحاكم وحقوقه
٣. السلطة "السيادة والحاكمية"
٤. الأمة "القومية، الوطنية والمواطنة"
٥. الدولة والحكومة



مقدمة :

يتناول هذا الفصل أوجه التوافق والاختلاف بين السنة وبين الشيعة الإمامية، حول أبرز المركبات التي تقوم عليها التربية السياسية عند الجانبيين، لتحديد جوانب التوافق والاختلاف بينهما.

أولاًـ التوافق والتشابه بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية :

سيق وأن أشرنا في الفصول الماضية، بأن التشيع والتسنن، لم يكونا موجودين في القرن الأول، أو في عصر صدر الإسلام، وأن الصراع السياسي، والفتن الداخلية في المجتمع الإسلامي، كانت هي العامل الحاسم في ترقى المجتمع الإسلامي، وانقسامه إلى فرق وطوائف، ومذاهب متعددة.

كما أنه لا بد من الإشارة إلى أن كلاً من أهل السنة والجماعة وكذلك الشيعة الإمامية، ليسوا على رؤية موحدة، وخاصة في مجال الفقه السياسي الإسلامي، وإنما يوجد داخل كل جماعة آراء وتفسيرات مختلفة في التفاصيل.

إن الناظر لتاريخ الأديان والأمم، ومن بينها الأمة الإسلامية، يجد أن الاختلاف في الآراء والأحكام ظاهرة طبيعية، وأمر مأثور ولازム في كل تشريع يتبعه من أعمال الناس وعاداتهم مصدرًا لرأي من آرائهم، وأفكارهم مستندًا له وسندًا.

وبعد وفاة الرسول(ص) وانقطاع الوحي اضطر خلفاؤه ومن كان معهم من الصحابة ومن جاء بعدهم من المفتين والقضاة والفقهاء إلى أن يطبقوا ما حفظوه على اختلاف الألوان وتباسين

الظروف وتباعد المواطن. وذلك إنما يقوم على النظر والموازنة بين ما حدث في زمن الرسالة وما حدث بعدها، أو التتحقق من وجود المانعة بين المحادثات السابقة والمحوادث اللاحقة، ثم البحث عن المتضيّفات والمانع وعن معانٍ النصوص وما يراد بها، وهي أمور تختلف فيها الآراء، فتشاء بسبب ذلك الخلاف والتباين، فمنه خلاف في الواقع السابقة وظروفيها وتحقيق مناظر الأحكام فيها.

وقد استبع النظر في النصوص، النظر في القياس، والبحث عن روح التشريع الإسلامي، واستنباط أصوله العامة في مختلف القواعد والأحكام، ثم تطبيق ذلك على الواقع. لقد كان أول اختلاف في الرأي بعد وفاة الرسول(ص) حول مسألة الخلافة ومن يخلفه من أصحابه في ولاية أمر المسلمين، وظل هذا الخلاف مستمراً وكان من آثاره ظهور الفرق الإسلامية، والمذاهب الإسلامية المختلفة في الأحكام الشرعية.

ويكفي القول إن أي باحث موضوعي في تاريخ الفرق الإسلامية، وخاصة أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، يرى أن هناك تداخلاً وتطابقاً بين الجماعتين في أساسيات الإسلام، بحيث يصعب على الباحث تمييز أحدهما عن الآخر، فكلها يؤمن بأساس الدين الإسلامي وأركانه الأساسية. فالدين الإسلامي بالمعنى الضيق يقوم على أركان ثلاثة هي الله عز وجل، ومحمد(ص)، والقرآن الكريم، والملمون سنة وشيعة مجتمعون على هذا المثلث الإيجاني “الله، محمد(ص)، القرآن الكريم”. فالقرآن الكريم الذي بين أيدينا هو من عند الله، بدون زيادة أو نقصان، نزل على سيدنا محمد(ص)، أما غير القرآن من كتابات فهي حتماً دونه، ولا تصل إلى مرتبته مهما حاول البعض إضفاء القداسة عليها، سواء سميت هذه الكتابات تفاسير للقرآن، أو أحاديث نبوية، أو آراء فقهية، فهي دون القرآن الكريم وبها تكمن الخلافات.

لقد قبل المسلمون السنة، بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، في حين لم يقبل الشيعة الإناث عشرية خلافة الثلاثة الأوائل، واعتبروا بخلافة علي ولديه الحسن والحسين، ومن بعده أبنائهما الأئمة، ومنذ ذلك الوقت -١٤٠٠ سنة تقريباً- لا يزال المذهبان يتصارعان حول هذه المسألة، وكل منهما يرفض التسليم للأخر، وهو من دون شك جدلٌ لا طائل لمحنته، حيث إن العلم به لا ينفع، مثلما أن الجهل به لا يضر. فالمسلم المعاصر لا يعطي مثل هذه المسألة حول

الشخص الذي كان جديراً بالخلافة قبل أربعة عشر قرناً، أولوية، حيث إن التحديات التي تواجه العالم الإسلامي أكثر أهمية وخطورة.

وأما بقية الخلافات بين السنة والشيعة، فهي خلافات فقهية اجتهادية، كأي خلاف بين أتباع المذهب الواحد، بل هو أحياناً أقل منه بكثير من الخلافات بين السنة والشيعة، وهو ما جرى من خلافات بين المذاهب السنوية الأربعية، وبتأثير من السلطة السياسية الحاكمة، ومع ذلك فإن أتباع المذهب السنوية الأربعية وقفوا صفاً واحداً في مواجهة المذهب الإمامي المغفرى، وسموه الرافضة، وسموا أتباعه بالرافضين، وخاصة فقهاء ووعاظ سلاطين الدولة الأموية والعباسية والعباسية، وألفوا الكتب والمدونات التي تزيد من حدة الخلافات، ولو تم حرق جميع هذه المدونات التي ألفها فقهاء السنة وفقهاء الشيعة على السواء، لما نقص من الإسلام شيء، كما أن الأنظمة السياسية الحاكمة لم تكن بمنأى عن هذه الخلافات المذهبية.

ويرى الباحث بأن العامل السياسي يكاد يكون هو أكثر العوامل أهمية وتأثيراً في تعظيم وترسيخ هذه الخلافات، وخاصةً بعد نجاح السلطة السياسية منذ أواخر العصر الأموي وخلال العصر العباسي في احتواء المؤسسة الدينية والفقهية، وسيطرة السلطة السياسية في الدولة على المؤسسة الفقهية. وقد توج ذلك بإحداث منصب قاضي القضاة، وربطه بالخلافة، وبذلك توقفت الصلة بين الخلافة والفقهاء. وقد ظلت المؤسسة الدينية السنوية مرتبطة بالسلطة السياسية وتحت إشرافها منذ ذلك الوقت وحتى عصراًنا الحاضر. وهو ما انعكس بصورة ملحوظة على حركة الفقه والاجتهاد، والتي توقفت عند السنة منذ العصر العباسي وحتى يومنا هذا. وفي نفس الوقت لا بد من الإشارة إلى أن بعض الفقهاء ظل معارضاً لعملية إشراف السلطة السياسية على الفقهاء، لأن الاجتهد عملية تتم في نطاق مسؤولية الفقيه أمام الله وأمام نفسه^(١).

وبالمقابل احتفظت المؤسسة الدينية الشيعية باستقلالها عن السلطة السياسية، حيث كان يُنظر لها باعتبارها إحدى قوى المعارضة الكامنة، وذلك بعد أن توقف الشيعة عن الخروج على السلطة والمجاهرة العلنية بالمعارضة بعد فاجعة كربلاً. ومع مرور الزمن حافظت المؤسسة

الدينية الشيعة على استقلالها الإداري والمالي وتمايزها عن السلطة السياسية، مما انعكس إيجابياً على استمرار حركة الاجتهداد الذي يقى مفتوحاً ومستمراً حتى عصراً هذا. وقد ارتبطت الاختلافات الفقهية بالخلافات السياسية بما خلق نوعاً من المذهبية الفقهية السياسية. وما زاد من حدة الخلافات إضافة إلى العوامل الأخرى هو المجهل المذهبي، الذي ابتدأ به عوام الفرق الإسلامية، وعدد قليل من علماء وفقهاء المسلمين، وخاصة في عصراًنا الحاضر، حيث أنهم لا يعرفون الكثير من جوهر ومضامين رؤى الفرق الإسلامية الأخرى، لكنهم يسارعون في الحكم عليها، بما شاءوا جهلاً وبغياً فينسبون إليهم أموراً لا يعتقدون بها، ويصدرون الفتوى التي تزيد من نار الفتنة والصراع المذهبي، مما ينعكس على عوام الأمة، الذين زادوا الوضع سوءاً، ورغم معاناة الأمة من هذه الخلافات إلا أنها استطاعت تجاوزها ولم تخل هذه المعاناة دون الفتوحات الإسلامية التي كونت دولة عظمى وانتشار الإسلام ب مختلف الوسائل ل معظم أمم الأرض.

وقد كان الخلاف بين السنة والشيعة، هو أحد أبرز نتائج تحالفات حالة الانتقام والصراع السياسي، والذي شغل المجتمع الإسلامي منذ بداية العهد الأموي ولا يزال مستمراً حتى عصراًنا الحالي، ويمكن القول بأن هذا الخلاف قد اخذ مظاهره هنا:

الخلاف الثاني: وقد بدأت جذور هذا الخلاف منذ مصر الخليفة الثالث عثمان بن عفان، واستحكام الصراع بين علي بن أبي طالب وعمر بن أبي سفيان، حيث كان لكل منهما شيعته "أي حزبه وجماعته" وكان يقال آنذاك شيعة علي وشيعة معاوية، ولما استتب الأمر لمعاوية، بات لفظ الشيعة يطلق على جماعة علي وحده.

وقد كان هذا الصراع لا يتعدى في جوهره نطاق تمسك الشيعة بأحقية علي بالخلافة، وتمسك الفريق الآخر بأحقية معاوية. وقد تطور هذا الصراع بمرور الزمن، حيث كان الولاة والحكام يدعمون هذا الصراع، ويستغلونه لترسيخ نفوذهم وحكمهم وسيطرتهم، والوسائل على مقاليد الحكم، بشق السبل والوسائل.

ثم لعب الصراع السياسي، العباسي - الفاطمي، والبيهقي - السلاجوفي، والمفولي - الملوكى، والصفوي - العثماني، دوراً كبيراً في توسيع الشقة بين السنة والشيعة، وورث جيلنا

المعاصر، هذه الانقسامات من القرون الماضية، والتي ساهمت في تمزق المجتمعات الإسلامية. وتفتت وحدة الأمة في مواجهة التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية.

ويعتقد الباحث أن من أكثر الدول التي كان لها تأثير في زيادة حدة الصراع هي الدولة الأموية والدولة الصفوية بصورة خاصة. وقد بالغ الأمويون كثيراً في استعمال القوة ضد شيعة علي بن أبي طالب، وبلفت ذرورتها في فاجعة كربلاء والتي لا تزال آثارها وانعكاساتها ماثلة أماناً. كما نلاحظ أيضاً أن الصوفيين أيضاً قد قاموا، لأغراض سياسية مجتهة بالاعراف عن جوهر التشيع الملوى الصحيح، وحولوه إلى تشيع مذهبى رسمي سياسي كما تحالفوا مع الدول الغربية الصليبية لضرب الدولة العثمانية المنافسة لهم.

ومما يجدر ذكره أن مفكري الشيعة الإمامية المعاصرين، وفقهاءهم ينتقدون ممارسات الصوفيين هذه ويعتبرونها بأنها كانت شرًّا ووبالاً على الإسلام والمسلمين. ويصور أحد المفكرين الشيعة المعاصرين سلوك الصوفيين وممارساتهم بأنهم كانوا يهدفون إلى تزوير وتشويه التشيع الملوى الذي كان يتحلى بجازية خاصة في نفوس الناس وله صورة حسنة في أذهانهم على طول التاريخ الإسلامي وذلك لتحقيق عدة أغراض في آن واحد. منها تشويه هذا المذهب وتغييره من مضمونه الحقيقي وخلق حواجز بينه وبين الناس تقلل من درجة تأثيره عليهم ، وبالتالي يعيش الطفاة والمستبدون حالة استقرار نسي..... وأما المدف الآخر فهو الإبقاء على بعض المظاهر غير الإسلامية التي أصبحت مهددة بالزوال والانقراض في ظل انتشار الإسلام..... ويعود السبب في ذلك إلى أن التشيع الصوفي هو في الأساس فرقاً طائفية مناوئة للمجتمع المسلم، وتقوم فلسفة وجوده على أساس بث الفتنة وزرع الاختلاف بين أعضاء الجسد الإسلامي الواحد، والإنسان عن الجسد الإسلامي الكبير، وما وُجد التشيع الصوفي إلا من أجل تحقيق هذا الفرض. ويزيد هذا التصور أن التشيع الصوفي ظهر وتحالف مع القوى البرجوازية العدوانية والقوى الصليبية في أوروبا، لضرب القوة الإسلامية الوحيدة التي كانت تتصدى لهم وهي الإمبراطورية العثمانية. وقد كانت الضربة التي وجهها التشيع الصوفي عثابة طعنة في الظهر تحملت على شكل لقاءات مشتركة بين السلاطين الصوفيين

وسلطين أوروبا الشرقية للقضاء على العدو المشترك لها والمتمثل بالدولة العثمانية^(١) وهو ما يراه التخميني ت ١٣٩٩هـ أيضاً وسائر الفقهاء الشيعة المعاصرين. وهو ما يعتبره الباحث خطوة هامة من القيادات الفكرية والدينية الشيعية المعاصرة نحو الاتقاء والتقارب مع أهل السنة والجماعة، ووحدة الأمة الإسلامية.

كما ويعتقد الباحث أن جهل أتباع المذهب الأخرى بالمعرف الصحيحة غير المشوهة لكل مذهب يساهم أيضاً في تشويه المذاهب الإسلامية الأخرى وعلى سبيل المثال فإن بعضًا من أهل السنة والجماعة المعاصرين يتوهون بأن الشيعة الإمامية يغالون في أهل البيت، ويؤثرونهم وبعادون صحابة النبي (ص)، علماً بأن هذه المعتقدات تعود لفرق شيعية بادت كالسببية والخطابية والفرابية والنصرية وغيرهم..... أما الشيعة الإمامية الإتنا عشرية فقد حكموا ببطلان عقائد هذه الفرق المغالية، وأفتووا جميعاً بکفرهم وأخرجوهم من الدين الإسلامي.

بـ- الخلاف الفقهي المذهبي:

وهذا النوع من الخلاف بين المذاهب الإسلامية هو خلاف صحي ويعتبر دليل حبوبة عافية، حيث يقوم على مناقشة مختلف وجهات النظر، وتحقيقها وتخليلها وتنقيتها، وهو ثمرة جهود مجموعة من العلماء خلال فترات طويلة، أتاحت المذاهب السننية الأربع، والمذهب الجعفري.

وقد قيل قدماً إن اختلاف الأئمة الفقهاء رحمة للأمة. ويجتمع الفقهاء السنة المعاصرون على اعتبار المذهب الجعفري الإمامي مذهبًا خامسًا أصلًاً كغيره من المذاهب الأربع.

ويرى الباحث أن المشكلة الأهم التي تواجه المسلمين اليوم هي في ذهناتهم الثقافية والاجتماعية، حيث أن التنشئة السياسية والاجتماعية تؤكد على الشخصية المذهبية في الاتساع، قبل التأكيد على الشخصية الإسلامية، وذلك من خلال الانغلاق على المذهب الرسمي للدولة فقط وعدم الافتتاح على المذاهب الأخرى سواء في مجالات التربية الرسمية كالمدرسة والجامعة أو غير الرسمية كالأسرة ومؤسسات المجتمع الأخرى ، فالمسلم السنّي يولد سنّياً، ويعيش في

طفولته وشبابه مفردات ومصطلحات المذهب الملؤة بالمحاسنات والتعييدات، والاختناق بالزوابيا المفلقة للتاريخ الغارق في عصبياته، وبذلك ينطلق بعلاقته بالسلم الآخر ونظرته إليه من هذه الثقافة السلبية التي تفرضها التربية الرسمية، وغير الرسمية.

وكذلك الأمر بالنسبة للسلم الشيعي أيضاً. وبالتالي يساهم هذا الواقع المذهلي للشخصية في إبعاد المسلمين عن الانفتاح على الإسلام الربح، والفقه الواسع، والساحة الممتدة من أفكاره وأهدافه وقيمه، بحيث يتحول هذا الواقع بفعل الحالة الشعورية الحادة، والاستحضار التاريخي الدائم للصراعات المذهبية، والممارسة اليومية للإنفعالات القاسية، إلى تراكمات عقلية ونفسية، وإرهاصات حادة تؤدي إلى أن يتحول المذهب ليصبح بناءة دين محير، إلى المد الذي قد يتخفف فيه الإسلام المتميّز إليه من مشاعر معقدة ضد الأديان الأخرى، ليعيش إرهاصات الشعور العدواني ضد الدين -المذهب- بحيث يجد في وعيه الذهني قواسم مشتركة مع أتباع الأديان الأخرى أكثر مما هو مع أتباع دينه، وهو ما لاحظناه ببعض المجتمعات الإسلامية بحيث يُلحق بعض المسلمين بالشركين والكافرين، دون مراعاة حرماتهم في الأعراض والأموال.

إن الخلافات والاختلافات بين المذاهب الإسلامية، مهما بلغت، فإنه يبقى للإسلام منهج في الموار، وذلك بالتركيز على الحجة والقول والتي هي أحسن وإرجاع الأمر لله ورسوله في الاختلاف في الخط الإسلامي، كما أن للشخصية الإسلامية خطها المنهجي التميز، القائم على الإحساس العميق بالسلام في الخطوط العريضة للعقيدة، والحركة والمنهج والأهداف الكبرى للإنسان المسلم في الحياة، وهذا هو المدخل الأساسي لكافة التفاصيل، الذي يمكن أن يلتقي عليه المسلمون كي يتخلصوا من آثار التعصب المذهلي الأعمى، غير القائم على أية أنس علمية ودينية منطقية سليمة.

ويرى الباحث أن جوهر الخلاف والاختلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، هو خلاف سياسي بالدرجة الأولى، وقد نشأ واستمر هذا الخلاف السياسي ولا يزال قائماً على خلفية الصراع على السلطة، منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان حتى عصرنا المعاصر، وقد كان من شأن السياسة أن تقود هذا النزاع إلى الفكر والعقيدة والمجتمع وال مجالات الأخرى.

إن الانقسام السياسي الذي أصاب الأمة في أواخر العهد الراشدي لم يرافقه اختلاف وانقسام عقدي، بل اقتصر على الجانب السياسي ، حيث كان الاختلاف بين علي وعائشة أولاً ثم بين علي وعاوية لاحقاً اختلافاً قانونياً دستورياً واقتصر على التشكيك في شرعية خلافة علي بن أبي طالب.

وتشير معطيات التاريخ السياسي والفكري وتوضح بجلاءً أن الحركة الشيعية في أصولها حركة سياسية محضة ، عارضت البيت الأموي ثم البيت العباسي ، ورأت أحقيّة البيت العلوي في الخلافة، فلم تكن المعارضة الشيعية في بدايتها قائمة على عقيدة متميزة بل على موقف سياسي مغاير. وقد ضمت هذه الحركة قبل تطورها إلى مذهب وطائفة رجالاً محسوبين على الاتجاه الفقهي السني مثل الإمام أبي حنيفة وغيره.

وقد توالت على الأمة الإسلامية عهود تتبع فيها حكام يتبنون اتجاهًا واحدًا يتصدون له ويوفرون له المعايير وأسباب الانتشار ويوابحون بالعنف كل اتجاه آخر.

هذا بالإضافة إلى أن تراث المسلمين الموجود بين أيدينا، والذي يشمل الحديث والفقه والتفسير والتاريخ الإسلامي، قد تم جمعه وتصنيفه في حقب اتسمت بالصراع المذهبي وأجنحة الفتنة. ولم يكن هذا وقفاً على جماعة واحدة دون سواها مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحقب الأطول والمساحات الأوسع كانت لصالح مذاهب جمهور أهل السنة على أيدي الأمويين، وأغلب الفقهاء العباسيين ثم السلاجقة والأيوبيين والمملوكين، والعثمانيين. إلا أن المذهب الشيعي الإمامي كان له دوره أيضاً أيام البوهيميين والصفويين. ووسط هذه الأجنحة وهذه الصراعات، تم جمع وتصنيف التراث، فاحتوى الأخبار الكاذبة، والأحاديث الموضعية، والعقائد الدخيلة التي يتسلح بها كل من أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية في مجادلاتهم مما ساهم في زيادة تعقيد الخلافات المذهبية.

ويلاحظ باه هذه الخلافات قد تركزت في الفروع وليس في الأصول. وقد أحدثت بعد القرن الثاني الهجري، وازدادت وترسخت إبان العهد الصفوي، وهناك شبه إجماع لدى المفكرين الشيعة المحدثين المعاصرین، على وجوب تصحيح هذه الانحرافات، ونلاحظ أن بعض قدماء الفقهاء الشيعة الإمامية قد أدركوا ذلك، فوضعوا الكتب والمؤلفات في ذلك وأن نظرة واحدة في

كتاب (تصحيح الاعتقاد) للشيخ المفید "٤١٣ھ" تشير إلى ذلك، فعنوان الكتاب لوحده شهادة صريحة بضرورة التصحيح، وهو ما سار عليه المفكرون والمراجع الشيعة المعاصرون المستنيرون أيضاً لأن كتب الاعتقاد المؤلفة من قبل علماء المسلمين الشيعة لا تخل الفكرة النهائية الحاسمة في اعتقادات الشيعة؛ لأنها انطلقت من اتجاهات هؤلاء العلماء في فهم القواعد والتوصيات التي يحمل بها التراث الشيعي..... وفي ضوء ذلك تحتاج في كل مرحلة من مراحل غونا الفكري، أن نضع تراثنا العقدي الاجتهادي، في نطاق البحث والمناقشة، فقد نكتشف خطأ في اتجاه، وآخرأنا في تصور، وضعاً في حديث يؤدي إلى تصحيح بعض ما أخذ الناس به من عقائد. إننا نعتقد أن حركة الاجتهاد الشيعي لا بد أن تواجه مسألة التفاصيل العقدية بنفس القوة والدرجة التي واجهت بها مسألة التفاصيل الشرعية في فروع الأحكام.^(١) وللوقوف على جوانب الاتفاق والاختلاف بين مركبات التربية السياسية، لدى كل من أهل السنة والشيعة الإمامية، نلاحظ أن هناك توافقاً في الأسس والمنطلقات والمرتكزات الفكرية بينهما، ذلك أن أركان الإسلام والإيمان واحدة، وركيزتها عقيدة التوحيد المتمثلة بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن القرآن الكريم بشكله الحالي هو كتاب الله المنزل على الرسول محمد(ص) بوساطة الوحي جبريل عليه السلام.

ويرى الباحث بأنه يمكن تحقيق التقارب والتسامح بين الجماعتين من خلال نشر ثقافة التقرب في المناهج الدراسية، ومراكيز التعليم بالمراحل المختلفة، وإعداد البرامج والخطط العملية، لتحقيق هذه الثقافة، والقضاء على الرواسب التي تركبت خلال القرون الماضية، لأن إشاعة ثقافة التسامح، ونبذ التطرف، يعبر عن حقيقة الإسلام، ذلك أن التنصب المذهبي يتناقض مع روح الإسلام والموضوعية في البحث والدراسة. كما ويمكن استثمار الوسائل الإعلامية من خلال إعداد البرامج والخطط الإعلامية المدروسة لمواجهة دعوات التفرقة والتركيز على القواسم المشتركة بين المسلمين، خاصة وأن المطلوب ليس دمج المذاهب وتذويب معتقداتها، بل التركيز على مشتركاتهم الفكرية والتي تشكل ما يزيد على ٩٥٪ بين الجماعتين.

ثانياً: أوجه التمايز والاختلاف بين السنة والشيعة الإمامية

يمكن تحديد مواضع التمايز والاختلاف بين أهل السنة وبين الشيعة الإمامية للتربية السياسية بالمواضيع الآتية:

١. الخلافة والإمامية

استقر مفهوم الخلافة والإمامية، وكذلك الخليفة، والإمام، عند المسلمين باعتبارهما مصطلحين متاردين، فال الخليفة والإمام هو الذي يتولى جميع سلطات الرسول(ص) الدينية والدنيوية، حيث عرفها الفقهاء المسلمون "بأنها موضوعة خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، "المأوردي".^٥ فهما مصطلحان متاردان في المفهوم الشرعي، يفسر أحدهما الآخر، وقد ظل هذا الاستعمال بين المسلمين حتى أواخر الخلافة العباسية، حيث سقطت الخلافة بفهمها الديني، وانتقلت إلى ملك ومنذ ذلك الحين بدأت عملية الانفصال بين مفهوم الإمامة والخلافة وأصبحت كلمة الإمام تعني الرعيم الديني الروحي وكلمة الخليفة تعني الرعيم الزمني.

ويلاحظ أن علماء الفقه السياسي الإسلامي، لم يفرقوا بين هذه الألفاظ الثلاثة "الخليفة، الإمام، الأمير" فهي تطلق عندهم على من له الرئاسة العامة في الدولة الإسلامية يجوز أن يقال للإمام الخليفة، والإمام، وأمير المسلمين.

إن أبرز أوجه الخلاف والاختلاف بين السنة والشيعة الإمامية، في التربية السياسية يدور حول هذا الموضوع، وهو موضوع الإمامية حيث يشكل لب الخلاف وجوهره بين الطرفين، وقد كان الخلاف في أساسه يدور حول قضية محددة وهي أحقيبة الإمام علي بن أبي طالب في خلافة الرسول(ص) بعد وفاته، وما ترتب على هذه الحادثة من تراكمات تجسدت في الفتنة والاضطرابات التي أعقبت مقتل الخليفة عمران بن عفان، والمحروب التي تخللت عهد خلافة الإمام علي بن أبي طالب، ثم خروج الحسين بن علي ومقتله في عهد يزيد بن معاوية، وقد أدى تراكم هذه الخلافات والنزاعات والطارات المستمرة لشيعة الإمام علي وآل البيت إلى تحرور الشيعة حول الإمامية، ومن ثم صياغة وبلورة نظرية الإمامية في القرن الثاني الهجري حيث اعتبرت الإمامية بكلتا سلطتها الروحية والزمنية منصبًا إلهياً دينياً، وحلقة أخرى منبنقة عن النبوة، لا تختلف عنها بشيء إلا بالوحى، فالنبي يوحى إليه، والإمام لا يوحى إليه. كما أن

الإمام يتلقى الأحكام من الرسول(ص) إما مباشرة كالإمام علي بن أبي طالب، وإما بالواسطة من آبائه كما هي الحال في بقية الأئمة مع تسديد إلهي وتوفيق رباني. وبما أن الإمامة منصب ديني إلهي، فهي لا تخضع لل اختيار أو الانتخاب، بل لا بد أن يكون تعيناً بمنصب من الله ورسوله، أو بنص من نص عليه الرسول(ص) بحيث ينص السابق على الإمام اللاحق.

أما جهور الفقهاء من أهل السنة والجماعة، فذهب إلى أنه لا يجوز إطلاق لقب "خليفة الله" على من يتولى الرئاسة العامة للدولة الإسلامية، ونسبوا قائله إلى الفجور، وقالوا يستخلف من يغيب أو يموت، لكن الله لا يغيب ولا يموت^(١). فال الخليفة عند أهل السنة والجماعة لا يتميز عن سائر المسلمين إلا من حيث كونه منفذًا للأحكام وحارسًا للدين.

فلو كان الخليفة خليفة الله في الأرض، لما كان للأمة من سلطان في التولية والعزل، لأنه استمد سلطانه من الله تعالى وأصبحت الخليفة حقاً مقدساً له دون اعتراض في تصريف شؤون الناس، ولما جاز للأمة أي حق في الاعتراض، وهو ما يرفضه علماء السنة وقررeron عكسه "الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله(ص)، إن زاغ عن شيء منها منع من ذلك، وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع، وولي غيره"^(٢).

وكذلك لا يجوز أن يقال إن الخليفة نائب عن النبي(ص)، لأن الرسول لم يخوله هذا المنصب في تسيير شؤون المسلمين، مثلما أن الأمة لا تملك حق تعين شخص ليتول عن الرسول في الحكم، وإنما لها الحق في تعين شخص نائباً عنها لتنفيذ الأحكام.

وبالتالي، فإذا كانت دورة الإمامة عند الشيعة الإمامية هي استمرار لدوره النبوة، فإن منصب الإمامة، "الخلافة" عند أهل السنة والجماعة غيره عن منصب النبوة، فالنبوة منصب إلهي يعطيها الله تعالى لمن شاء من عباده، والخلافة منصب بشري يساعده فيه المسلمون من يشاءون، ويعيثون عليهم خليفة أو حاكماً من يريدون. فأبوا بكر مثلاً خلف الرسول في السلطان المادي فقط، أي في رئاسة المسلمين لتطبيق الإسلام وحمل دعوته، وليس في أمر الوحي وأخذ

١ - الماوردي، ١٥.

٢ - ابن حزم، ١٩٨٥، الفصل في الملل، ج ٤، ١٠٧.

الشرع عن الله تعالى، فليس في الإسلام سلطة روحية لأحد على أحد ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتغفير من الشر^(١).

وهذا يقودنا إلى قضية العصمة للإمام التي يؤمن بها الشيعة، وهي مترتبة عندهم بصورة تلقائية على الإمامة، فالمقديمات التي أوردها الشيعة لمفهوم الإمامة، وطبيعة الإمام باعتباره نائباً عن الرسول في جميع سلطاته - عدا الوحي - رتب عليه القول بعصمتها، وهو ما يرفضه أهل السنة والجماعة^(٢)، حيث إن الخليفة عندهم مجرد إنسان مسلم عادي يخطئ ويصيب، ويمكن أن يقع منه ما يقع من أي بشر لأنه مجرد خليفة للرسول(ص) في الحكم فقط لا في النبوة والرسالة، فالعصمة عند أهل السنة والجماعة خاصة بالأنبياء فقط وهي عصمة في التبليغ.

ويرى الباحث أن أهل السنة والجماعة، رغم رفضهم لمفهوم النص والتعيين عند الشيعة الإمامية، إلا أنهم قد أجازوا مفهوم النص بالاسم على الإمام بطريقة أخرى وهي طريقة الاستخلاف وهو ما سار عليه أغلبية الخلفاء المسلمين منذ عهد معاوية بن أبي سفيان وحتى آخر الخلفاء العثمانيين. كما نلاحظ في أدبيات أهل السنة والجماعة عدداً من الإشارات التي تحاول التماس الأدلة من القرآن الكريم والسنّة النبوية ما يشير إلى إضفاء صفات تقترب من معنى النص والتعيين على كل من الخليفة أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما. وعندما أصبحت الخلافة وراثية، يهدى بها الخليفة السابق لمن بعده، بدأنا نلاحظ أن فقهاء السنّة ذهبوا لشرعية المهد والاستخلاف، ونعني بها أن يمهد الخليفة، أو أن يرشح شخصاً يتولى مهام الخلافة من بعده. فإذا كان الشيعة قد ذهبوا إلى أن الإمام السابق ينص على الإمام اللاحق فإننا بذلك نلاحظ أن كلاً الفرقتين "السنّة والشيعة" متتفقان بالنتيجة، وهي وراثية الحكم واحتقاره وإن اختلفت الوسيلة عند كل منها.

١ - عبده، ١٩٠٥، الإسلام والنصرانية، ٦١.

٢ - وما يلفت الانتباه أن أحد علماء أهل السنّة والجماعة البارزين قبل بحصة منصب الخلافة والإمامية، وإن لم يكن الخليفة أو الإمام موصينا. فالإمام فخر الدين الرازي برى في تفسير قوله تعالى «أطعوا الله وأطعموا الرسول وأولى الأمر منك» - النساء ٥٩ أن فيها دلالة على هذه الصفة. لأن الله أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل المجزم والقطع، فلا بد أن يكون ولـي الأمر مخصوصاً عن الخطأ. فثبت قطعاً أن أولي الأمر المذكوريـن في هذه الآية لا بد وأن يكونـوا مخصوصـين. الرازي مفاتـح الـغـيب ج ١٠ ص ١٤٤.

فالإمامية تعتقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد من الإمام من قبل: فاما انقادها باختيار أهل الحل والعقد فقد اختلف العلماء في عدد من تعتقد به الإمامة منهم على مذهب شقى..... وأما انقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمررين عمل المسلمين بهما ولم يتناكر وهم: أحدهما أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه، فأثبتت المسلمين إيمانه بعهده، والثاني أن عمر رضي الله عنه، عهد بها إلى أهل الشورى قبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان المصر اعتقاداً لصحة المهد بها^(١). وهو ما يؤكد ابن حزم أيضاً بقوله "فوجدنا عقد الإمام يصح بوجهه، أو لها وأفضلها وأصحها، أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أم في مرضه، وعند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع..... وهذا هو الوجه الذي يختاره ونكره غيره، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامية وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والتشبه"^(٢).

ويرى الباحث أن مثل هذه الاستطرادات والمبالغات التي نطالعها عن موضوع الإمامة عند كل من السنة والشيعة الإمامية، على السواء وخاصة فيما يتعلق بموضوع النص والتعيين. أو القول بالعصمة كان نتيجة المأوف من الاختلاف وحرص فقهاء الطرفين على الأمة من الاختلاف.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذه القضية رئاسة الدولة أصبحت في عصرنا محل جدل، وأخذ ورد حيث إن معظم الفقهاء والمفكرين المعاصرين من السنة والشيعة حاولوا تجاوز ما ذهب إليه الفقهاء الأوائل، حيث أصبحت الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم في الدولة الإسلامية، عند كل من أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، فالحاكم يصبح حاكماً باختيار المسلمين الكامل، وحربيتهم المطلقة، لا يقيدهم عهد من حاكم ولا وراثة كذلك في أسرة، فإذا لم يرض المسلمون لم تقم ولادة^(٣). كما أن "الإمامية تعتقد من طريق واحد مشروع لا ثاني له، وهو اختيار أهل الحل والعقد للإمام أو الخليفة"^(٤).

١ - الماوردي، ١١-٧.

٢ - ابن حزم، ج. ٤، ١٦٩.

٣ - قطب، سيد، ١٩٧٧، العدالة الاجتماعية، ١٠٣.

٤ - عودة، عبد القادر، ١٤٦، ١٩٦٧.

كما أن قضية الغيبة، وعودة الإمام المهدي، هي نقطة خلاف أيضاً بين السنة والشيعة، حيث يعتقد الشيعة الإمامية بغيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري، باعتباره الإمام المهدي الذي سيعود ليملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، وهو ما يرفضه أهل السنة والجماعة رغم إيمانهم بظهور المهدي في آخر الزمان لكنهم لا يحددونه بشخص معين.

ومما يأخذ أهل الشيعة الإمامية، على أهل السنة والجماعة أيضاً قوائم بجواز الاستيلاء على السلطة المتمثلة في الخلافة بطريق الceder والغلبة، فقد مال معظم العلماء والفقهاء السنة إلى تأييد ذلك كأمر واقع، لانتقاد الإمامة بالceder والغلبة، بحيث إذا تولى الحكم غاصب متسلط وفرض نفسه على الناس قسراً وقهراً، دون اختيار منهم فإنه يجوز أن تتمقد الإمامة له.

والحقيقة أن كثيراً من الفقهاء المسلمين كانوا قد رفضوا في بداية الأمر قرار معاوية ابن أبي سفيان بتوليته ابنه يزيد ولیاً للهед وأخذ البيعة له، لأنهم كانوا يرون أن الخلافة عقد لا بد فيه من رضا العاقدين، وهو عقد مراضاة و اختيار كسائر العقود ولا يتم إلا بين عاقدين، أحدهما الأمة، والثاني الحكم أو الخليفة، فهو عقد حكم فإذا قدر فيه أحد العاقدين بطل العقد كلها. لكنه وفي الفترات اللاحقة، وبعد أن أصبح توريث الحكم هو الأمر الواقع، نجد أن جمهور فقهاء أهل السنة والجماعة، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل، والإمام الشافعي، والنوي، وإمام الحرمين الجوفي، وأبن خلدون، وبعض علماء الحنفية، يجوزون إماماً من غلب الناس واستولى على الخلافة بالceder، وأنه يصبح إماماً تعب طاعته "فمن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن بيته ولا يراه إماماً"^(١). كما أن الشافعي يرى ذلك أيضاً حسب ما رواه البيهقي بسانده عن حرمته قال: سمعت الشافعي يقول كل من غلب على الخلافة بالسيف حتى يسمى خليفة ويجمع الناس عليه فهو خليفة"^(٢).

كما ويرى فقيه آخر نفس الرأي "اما الطريق الثالث فهو الceder والاستيلاء، فإن مات الإمام، فتصدى للإمامية من جمع شرائطها من غير استخلاف، ولا بيعة وقهراً الناس بشوكته وجسده

١ - القراء، أبو بعل، ت ٤٥٨، ٤.

٢ - البيهقي، مناقب الشافعي، ج ١، ٤٣٩.

انعقدت خلافته، لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جائعاً للشراط بأن كان فاسقاً، أو جاعلاً، فوجهاً، أصحهما انعقاده لما ذكر، وإن كان عاصياً بفعله^(١).

وهو ما يؤكد ابن تيمية أيضاً بقوله "فمن صار قادراً على سياستهم، إما بطاعتهم، أو بقهره، فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله"^(٢).

ويرى الباحث أن هذا الواقع السلبي، ترك تراكمات سالبة على الفكر التربوي السياسي الإسلامي، وأفرغ الشورى والعدالة والمساوة من محتواها، سواء عند الشيعة الإمامية من خلال قوفهم بنظرية النص على الإمام، وخاصة بعد إعلان الفقيه الكبرى حيث أحدث مازقاً وانسداداً فقهياً استمر قروناً طويلة وهو بانتظار عودة الإمام الغائب، إلى أن تجاوزوا هذا الوضع من خلال نظرية ولاية الفقيه المعاصرة^(٣)، وكذلك الأمر عند أهل السنة والجماعة، من خلال قوفهم بالاستخلاف، وكذلك إقرارهم بشرعية الاستيلاء على السلطة بطريق القهر والغلبة، حيث أصبح أمراً واقعاً في المجتمعات الإسلامية، قرонаً طويلة، وهو واقع مغاير وبعيد عن الإسلام الصحيح وقواعده في إرساء نظام الحكم الإسلامي الصحيح. وقد أدى ذلك في جمله إلى ترسيخ منظومة من القيم المابطة، تخللت باللواط الكاذب، والتزلف للسلطان، ومحاباته على حساب الشريعة والمصلحة، فسادت حالات الفساد، مما جعل التجربة التاريخية الإسلامية في مجال الحكم بعد عهد الخلفاء الراشدين في معظمها، بعيدة عن قواعد الإسلام الصحيح ولا تزال آثارها السالبة مترسخة في عصرنا الحالي، مما أدى إلى استمرار تأخر العالم الإسلامي، في الوقت الذي يتقدم فيه الآخرون.

ويعتقد الباحث أن كلاً من مقولات الفقهاء الشيعة في النص على الإمام، ومقولات الفقهاء السنة في الاستخلاف، وجواز انعقاد الإمامة بالغلبة والقهر، هما وجهان لعملة واحدة، رغم أنه أحد مظاهر الصراع المذهبي استغله حكام الطرفين للحفاظ على سلطانهم.

والخلاصة أن قضياب الإمامة والخلافة، والتي كانت هي السبب في خلافات الأمة وافتراقها

١ - الترمذ، روضة الطالبين، ج ٦، ١٤٦.

٢ - ابن تيمية، ١٩٨٩، ج ١٤٢، ١١٤٢.

٣ - إبراهيم، ١٩٩٨.

أصبحت من الماضي وفي ذمة التاريخ ولم تعد في عصرنا الحاضر فارقاً جوهرياً بين الجماعتين، لا بل ولا فارقاً ثانوياً في ظلال القوميات الحديثة والكيانات القطرية المستحدثة.

لقد كانت الخلافة والإمامية هي السبب في الخلاف التاريخي بين السنة والشيعة، فخرج الحكم منها إلى غيرهم. أما اليوم فليؤمن الشيعة بإمامهم فيما يشاءون، فهم مسلمون ولا ينقض من إيمانهم شيء، وليرؤمن السنة بجبرية الإمامة واعتبارها وكالة عن الأمة ونيابة عنها في تدبير أمورها، تكلها إلى أهل الدين والعلم والكفاية والقدرة على سياسيتها بالدين، وإيمانهم هذا لا ينقض أصلاً من الأصول الخمسة التي يتفق عليها المسلمون كافة فلم يعد مبرراً استمرار الخلاف على هذه القضية.

وفي نفس الوقت وكما أشرنا سابقاً، فإن حرص عدد من الفقهاء، وخوفهم من الفتنة والانقسام، جعلهم يقررون بهذا الواقع السلي.

٢. شروط الحاكم وحقوقه وطاعته:

لا يشرط أهل السنة والجماعة، في الخليفة أو الإمام أن يكون أفضل أهل زمانه^(١) وأما ما يدل على جواز العقد للمفضول، وترك الأفضل لخوف الفتنة والتهاج فهؤلئك الإمام إنما ينصب لدفع العدو وحماية البيضة، وسد الخلل وإمامنة المحدود، واستخراج الحقوق^(٢).

ويتفق معظم فقهاء وعلماء السنة على ضرورة توفر الشروط الأساسية التالية في الخلفاء والأئمة، وهي:

١. العلم: وأقل ما يمكن أن يبلغ فيه مبلغ المتعهدين بالحلال والحرام.
٢. العدل والورع: وأقل ما يجب فيه من هذه الحصيلة أن يكون من يجوز قبولشهادته.
٣. الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير، والمعرفة بمراتب الناس، والمرور.
٤. الذكورة والبلوغ والعقل والشجاعة والحرية.
٥. أن يكون نسبة من قريش^(٣).

١ - الباقلاني، ١٩٧٤، التمهيد، ٨٨٤.

٢ - البغدادي، ت ٤٢٩، أصول الدين، ٢٧.

ويلاحظ أن أهل السنة والجماعة، لا يشترطون في الإمام الصفة، ولا الأعلمية، ولا حتى الأفضلية، بل يكتفون بأن يكون عنده قدر من العلم ودرجة من العدالة والتقوى، وحسن التدبير في السياسة وال الحرب.

أما عند الشيعة الإمامية، فنظرًا لأهمية منصب الإمام عندهم، باعتباره منصباً إلهياً وامتداداً للنبوة في وظائفها الرسالية، فإنهم يعتقدون بوجوب اتصف الأنبياء بمواصفات استثنائية، وفوق مستوى الناس العاديين، وأبرزها:

أ- الصفة: فالإمام معصوم عن ارتكاب أي من الرذائل والأخطاء، صغيرها وكبیرها
ب- الأفضلية: فالإمام ينبغي أن يكون أضل أهل زمانه في صفات الكمال، من شجاعة وكرم وعفة وصدق وعدل، ومن تدبير وعقل وحكمة وخلق.

ج- الأعلمية: فالإمام ليس مجرد رجل سياسة وحرب، كما هو عند أهل السنة والجماعة، بل هو المحافظ لشرع الله بعد الرسول (ص)، والذي يقوم ببيان أحكام الدين وكشف أسراره للأئمة وأما علمه، فهو يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجبيـع المعلومات، عن طريق النبي (ص)، أو الإمام الذي قبله، وإذا استجد شيء لا بد أن يعلمه عن طريق الإلـام بالقوة المحسـنة التي أودعها الله فيه^(١).

هذا فيما يتعلق بالإمام المعصوم، أما الفقيه الولي، بوجب نظرية ولایـة الفقـيـه فـان أهم الشروط التي يجب توفرها فيه:

١- الفقـاهـةـ والمـتجـسـدةـ بـثـلـاثـةـ جـوـانـبـ هيـ:

- حـجـيـةـ النـقـلـ وـالـرـوـاـيـةـ،
-
- حـجـيـةـ الـقـتـوـىـ،

٢- منصب الـولـاـيـةـ وـالـحـكـمـ، وقد عـلـلـ الحـسـينـ ذـلـكـ بـالـوـثـاقـةـ وـالـأـمـانـةـ، فـيـ حـجـيـةـ الـرـوـاـيـةـ تـكـفـيـ الـوـثـاقـةـ فـيـ النـقـلـ، وـلـوـ لمـ يـكـنـ فـقـيـهـ فـاهـماـ لـلـحـكـمـ مـنـ الـرـوـاـيـاتـ، لـكـنـ الـوـثـاقـةـ فـيـ الـفـتوـىـ لـاـ تـكـوـنـ إـلـاـ بـالـفـقـاهـةـ وـالـقـدـرـةـ عـلـىـ اـسـتـبـاطـ الـحـكـمـ الشـرـعـيـ مـنـ الـأـدـلـةـ، وـكـذـلـكـ الـوـثـاقـةـ فـيـ الـحـكـمـ وـأـعـمـالـ الـوـلـاـيـةـ تـنـطـلـقـ فـيـ نـفـاذـ الـبـصـيرـةـ^(٢).

١- المظفر، ٢٠٠٣، ٦٨.

٢- الحسيني، ١٣٩٩، ٥٦.

بــ الكفاءة: أي كفاءة الولي في الدائرة التي يعم فيها الولاية، ومن لا ينتمي بالكفاءة لعمل ضخم من هذا القبيل لأي سبب من الأسباب فليس له حق ممارسة هذه المسؤولية.

جــ الأعلمية: وهي في باب الولاية والحكم، تختلف عنها في باب الإفتاء والتقليل، فالاعلمية في الحكم، لا ترتبط بجودة الذهن، باستبطاط الحكم الشرعي فقط، بل تؤثر فيها أيضاً مدى جودة الفهم الاجتماعي والسياسي والاطلاع على المواضيع الخارجية.

دــ العدالة

هــ الذكرورة.

ونلاحظ أن الشيعة الإمامية، يشتددون في الشروط الواجب توفرها بولاية أمر المسلمين، حيث إن من يتول الحكم الشرعي هم الأنبياء، أو الرّبانيون، أو الأخبار، باعتبارهم ينتللون رابطة السماء، ويكتسبون هذا الحق من الله، ولذلك فلا بد أن يكونوا مُؤهلين لهذه المسؤولية وهذا الدور، من خلال المواقف الخاصة التي يمكن أن تجمعها العصمة في الأنبياء والأوصياء، والعلم بمعناه الواسع مع العدالة العالية في الأخبار^(١).

أما حقوق الحاكم في الدولة الإسلامية، فإن لها حقوقاً على رعيته من شأنها أن تمكنه من تنفيذ أحكام الإسلام وتشريعاته، ولا تتعذر هذا المد شريطة أن يكون قائماً بأمر الله، منفذاً لحكم الشرع، وقد حصر الفقهاء هذه الحقوق بمحчин أساسين هما النصر والطاعة^(٢) فإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له حقان: الطاعة والنصرة، ما لم يتغير حاله^(٣).

”إذا قام الإمام بحقوق الأمة، وجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمام^(٤)“.

فاما الطاعة والانتقاد للإمام، فهي فريضة شرعية لأنها أمر أساسى لوجود الانضباط في الدولة، وهذه الطاعة الواجبة لأولى الأمر نص عليها القرآن الكريم، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَيْنَا

١ــ المحكيم، ١٩٩٢، الحكم الإسلامي، ١٧٣.

٢ــ الماوردي، ١٧.

٣ــ الفراء، ٤٥٨.

أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولى الأمر منكم^(١): فهي طاعة بالمعروف تتركز على تنفيذ الأحكام الشرعية، وما تتطلبه المصالح التي وجدت من أجلها الإمرة.

ويؤكد الفقهاء على أن تكون الطاعة فيما يأمر به الله فقط، إن أهل السنة والجماعة لا يجوزون طاعة الإمام في كل ما يأمر به بل لا يوجبون طاعته إلا فيما سوغر طاعته فيه في الشريعة، فلا يجوزون طاعته في معصية الله وإن كان إماماً عادلاً، فإذا أمرهم بطاعة الله أطاعوه^(٢).

وقد ثار جدل فقهي واسع حول حدود هذه الطاعة الواجبة للإمام على كل مسلم بمفرد البيعة، وحول وجوب الصبر على هذا الحكم والإذعان لأوامره المشتملة على المعاصي أم أنه يجب عصيانه والمخروج عليه والعمل على عزله.

وأما النصرة فهي الحق الثاني الذي ذكره الفقهاء، لأن الإمام في منصبه الذي وكلته الأمة القيام به لتنفيذ شرع الله وحراسة البلاد والعباد ونشر الدعوة، يحتاج إلى تأييد الأمة ومساندتها لتحقيق ذلك، والواقع أن موضوع الثورة والخروج على الحاكم، ظل من الأمور المskوت عنها في الفقه السياسي الإسلامي؛ بسبب الخوف من الفتنة، والحفاظ على دماء المسلمين عند أهل السنة والجماعة، حيث أجازوا الاستخلاف بالاستخلاف والإماراة بالقهر والغلبة، وعند الشيعة الإمامية أيضاً، الذين أضفوا كثيراً من الهمة والقدسية على الإمام وكذلك على نائبه أيضاً، فليس من المقبول أن يقوم الحاكم بطلب ارتكاب المعصية، ومخالفة الشريعة.

ورغم أن هناك شذرات في الفقه السياسي الإسلامي تتحدث عن خلع الإمام وعزله، عند تجاوزه الحدود المألوفة، إلا أن القبول بالأمر الواقع هو الذي ساد واقع التجربة الإسلامية في الحكم. وقد ظلل حديث الفقهاء عن دور الأمة وأهميتها باعتبارها هي التي تفتح السلطة للحاكم وقلل حق مساماته عن تصرفاته وسلوكيه لا بل وإقصائه عن منصبه جبراً على ورق، حيث إننا لا نكاد نشر على حالة " واحدة تؤكد ذلك" رغم الاستبداد الذي ران على تاريخ هذه الأمة عبر العصور.

كما ويرى الباحث أننا لا نستطيع إنكار وتجاهل واقع الخلافة الإسلامية بعد عصر الراشدين، وحدوث كثير من التجاوزات والأحداث المأساوية والتي تكررت عبر العصور بشكل يخالف روح الإسلام والشريعة الإسلامية.

وفي هذا المجال، فنحن أمام مشكلة تربوية تواجهنا أمام الناشئة والأجيال وتنشئتهم السياسية حول موقفنا من هذا التاريخ والتراث، فإذا حاولنا تبرئة أنفسنا منها أمام الناشئة والأجيال، باعتبار أن الإسلام غير مسؤول عنها، فذلك يعني إدانة كاملة للتاريخ الإسلامي وكثير من الموروثات الثقافية، والتي تجسدت بمنظومة القيم السياسية المابطة التي توارتها الأجيال جيلاً عبر جيل حول قدسيّة الحاكم، سواء أكان إماماً عند الشيعة أم خليفة عند السنة، والتي لا نزال نلمس انعكاساتها لدى بعض المفكرين المعاصرين ^{١١} يصبح الحاكم الإسلامي له حق الطاعة على الأمة، وتتصبح علاقته بالأمة ليست مجرد علاقة توكيلاً وعقد اجتماعي، بل هي علاقة طاعة وتسلیم : لأنّه يمثل في وجوده الخلافة الإلهية والامتداد السماوي في الأرض ^{١٢}.

ويعتقد الباحث بوجوب التركيز في المنهاج الدراسي على التمييز بين الثوابت الإسلامية وبين التجربة التاريخية الإسلامية في الحكم، والتي ساد معظمها بعد عصر الخلفاء الراشدين كثيراً من الخلل والاخراف عن خطى الإسلام الصحيح.

موجبات عزل الحاكم:

تضمن أدبيات الفقه السياسي الإسلامي كثيراً من ازدواجية الرؤية لدى الفقهاء السياسيين المسلمين، حول موضوع عزل الحاكم، ففي الوقت الذي يشير عدد من الفقهاء السنة كالماوردي، والبغدادي، والجويني، والشهرستاني وغيرهم، إلى أن بيعة الأمة للإمام مشروطة بالتزامه بنصوص الشريعة، وأن طاعة الأمة ونصرتها له مشروطة بذلك، إلا أنها نجد معظم فقهاء وعلماء أهل السنة والجماعة، يذهبون إلى عدم جواز المزروج على أنه المجرور والفسق، ويشير الإمام النووي وهو أحد فقهاء السنة إلى ذلك بقوله "أجمع أهل السنة، أنه لا ينزعز

السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينزعز، وحکي عن المعتزلة أيضاً ففقط من قائله، مخالف للإجماع... وسبب عدم انزاله وحرم المتروج عليه، ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين^(١) ثم ينقل عن القاضي عياض قوله: «وقال جماعير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، لا ينزعز بالفسق، والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع ولا يجوز المتروج عليه بذلك، بل يجب عظه وتغويته، للأحاديث الواردة بذلك»^(٢).

ويرى الباحث بأن هذا هو الأقرب إلى الواقع التاريخي، حيث أن الأمة لم تقسم، أو لم تتوحد على عزل أي خليفة أو سلطان. وفي نفس الوقت نجد أن أهل السنة والجماعة يأخذون على الشيعة القول بعصمة الإمام وقدسيته، إلا أنه عند إمعان النظر في حالات المتروج على السلطة والسلطان، التي حدثت عبر التاريخ، فإننا نجد أنها خارج ثقافة الفقه السياسي السنّي، وحتى لو تحقق الظرف المناسب لعزله، فإن هناك غموضاً في الذي يباشر هذا العمل، هل هم علماء الأمة وفقهازها؟ أم أنهم أهل الحل والعقد الذين أبرموا العقد معه ومنحوه السلطة والسيادة؟ علماً بأن مفهوم أهل الحل والعقد ظل مفهوماً غامضاً وغير محدد ولم يسبق لهم أن مارسوا دوراً على أرض الواقع، هذا بالإضافة إلى أنه مفهوم يعمل على تكريس الطبقية والنخبة في إدارة الدولة.

ويعkin إجمال الأسباب، الموجبة لعزل المحاكم، كما أوردها الفقهاء بما يلي:

- أ. الكفر: وهو ارتداده عن الدين الإسلامي، بأن يُظهر ذلك صراحة وبسانه، والطلب من الأمة بالالتزام بغير شرع الله "إن المحاكم ينزعز بالكفر إجماعاً، فيجب على كل مسلم القيام بذلك، فمن قوي على ذلك فله التواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض"^(٣). وذلك استناداً لقوله تعالى ﴿لَمَنْ يَعْلَمَ اللَّهَ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٤).
- ب. الفسق والمجور: وقد ذهب إلى هذا الرأي، وهو عدم عقد الإمامة للفاسق، جميع الفرق الإسلامية بدون استثناء، وهناك اتفاق وشبه إجماع عند فقهاء السنة، وفقهاه الشيعة على ذلك.

١ - شرح النووي على صحيح مسلم ج ١٢، ٢٢٩.

٢ - العسقلاني، ١٣٤٧هـ فتح الباري، ج ١٤٠، ١٢.

٣ - النساء، آية ١٤١.

وقال عدد من فقهاء السنة بعدم المتروج عن الحكام حتى لو فسقوا وجاروا، وذلك بسبب الآثار الخطيرة التي تترتب على المتروج من الفتن والمحروب، حيث إنها عند استعراض المحاولات التي قامت بالتاريخ الإسلامي بالقوة للخروج على السلطة، لم تؤتِ ثارها المرجوة منها.

ويرى الباحث بأنه لا بد من قيام المسلمين جميعاً بإعادة تقييم المؤسسة الشورية التي لها صلحيات النظر في أعمال الخليفة وسيرته، ولها الحق في عزله، كما لها الحق في توليه، فلو وجدت هذه المؤسسة ومارست مسؤوليتها بصورة واضحة وكاملة لاستوت الأمور ولم تحدث الفتنة والخلافات.

وفي هذا المجال لا بد من الإشارة إلى نصوص الدستور الإيراني لمعالجة موضوع عزل قائد الدولة، ورئيس الجمهورية عن الحكم، حيث نص الدستور في المادة "١١٠" على عزل رئيس الجمهورية عن الحكم بعد صدور قرار من المحكمة العليا عليه، أو بعد رأي مجلس الشورى بعدم كفاءته السياسية.

كما نصت المادة رقم "١١١" من الدستور على عزل مرشد الثورة وهو أعلى منصب في الدولة إذا فقد أحد الشروط المنصوص عليها.

٣. السلطة والسيادة والحاكمية

يتفق كل من السنة، والشيعة الإمامية حول مفهوم السيادة والحاكمية. فالسيادة هي للشريعة، والحاكمية لله تعالى، ولا يجوز لها أن يخالف ذلك، ولا تستطيع أية سلطة مهما كانت أن تصدر قراراً إلا في حدود الشرعية، لأنها ليست فوق الدستور أو فوق القانون.

وإذا كان جمهور السنة يتافق مع جمهور الشيعة الإمامية، بأن السيادة المطلقة هي للشرع، وأن الله هو الماكم المطلق، ولا يحق لأحد أن يشرع للخلق من دونه، وأن الحكم محض حق الله وبه تحضر الحاكمية، إلا أنها يفترقان حول موضوع تأصيل السلطة على الإنسان في الأرض.

وحسب المفهوم الشيعي الإمامي، فإن الله قد وضع سلطنته على الإنسان من خلال الرسول(ص)، ومن بهذه الآئمة الإثنى عشر الموصومين. وبالتالي أصبح الإمام يستمد سلطنته من الله استناداً لقوله تعالى ﴿أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْفَقُ﴾^(١) ويكتن

القول بأن نظرية السلطة عند الشيعة، قد ظهرت مقتربة ومترابطة مع نظرية الإمامة المقصومة ولأن الإمامة محددة بأشخاص معينين ومنصوص عليهم، فإن البحث في مسألة السلطة عند الشيعة، اتجه إلى الدفاع عنها ونقض الآراء المخالفة لها والتي تمحورت في إمامية الأئمة الإثني عشر، والدفاع عن مفهوم العصمة. واستمر ذلك حتى وقوع الفيضة، حيث فتح الباب أمام إعادة تكليف مسألة السلطة، ذلك أن الانتفاء الواقعي لسلطة الإمام، وتزايد الحاجة إلى التعامل مع السلطات القائمة، فرض إعادة طرح موضوع السلطة من زاوية أخرى، وخاصة بعد نجاح الشيعة في الوصول إلى السلطة وعكتوا من إمامية عدة دول، حيث تبلور مبدأ النيابة عن الإمام، وصولاً لنظرية ولادة الفقيه المطلقة الحالية^(١).

ويفسر الشيعة "أولي الأمر" باعتبارهم الأئمة الإثني عشر، فالإمام بعد الرسول(ص) هو صاحب السلطة باعتبار الإمام استمراراً للنبوة، وليس الأئمة هي صاحبة السلطة بعد الرسول. أما بعد انتهاء سلسلة الأئمة، وغياب الإمام الثاني عشر، فإن السلطة تصبح لفقيق الولي، وهو ما تبلور من خلال مبدأ نياية الإمام ثم نظرية ولادة الفقيه، وهذا هو التيار الفكري الغالب على الفكر السياسي الشيعي المعاصر حالياً. أما جمهور أهل السنة والجماعة فلا يرون في خليفة المسلمين، سوى منفذ للأحكام وحارس للدين، وليس نائباً عن الله تعالى، أو يستمد سلطته منه.

ويتفق جهود الفقهاء المسلمين على عدم جواز إطلاق لقب "خليفة الله" على خليفة المسلمين الذي يتولى رئاسة الدولة معتبرين ذلك فجوراً، كما أسلفنا سابقاً.

ويستند معظم الفقهاء السياسيين السنة على خطبة أبي بكر الصديق بعد توليه الخلافة، لإعطاء الأئمة حق منح السلطة، وتقويضها في التولية والعزل "أيها الناس إني قد وليت عليكم، ولست بخیركم، فإن أحسنت فأعینوني وإن أساءت فقوموني" فلو كان الخليفة خليفة الله في الأرض، لما كان للأئمة من سلطان في التولية والعزل، لأنه يستمد سلطاته من الله تعالى، ولله الحق المقدّس.

ويرى الباحث بأن الشيعة الإمامية، في تناولهم لمفهوم السلطة ومصدرها في الإسلام، وطرحهم اليوتوبي الشيولوجي لها إنما كان انعكاساً، وردة فعل للأوضاع السلبية القائمة. كما كانت أيضاً ردة فعل لأنظمة الاستبداد في العالم الإسلامي على مر العصور، حيث إن طرحهم لمفهوم الإمامة، كان رفضاً للأوضاع التي تالت على العالم الإسلامي، مثلاً نجد أيضاً طرح بعض مفكري وعلماء السنة المعاصرین ومن مختلف الاتجاهات والمذاهب السنة وعلى رأسهم كل من المودودي، وسید قطب، لمفهوم الحاكمة يعيدنا أيضاً لمفهوم الشيعة الإمامية عن الإمامة ويقترب منه كثيراً؛ فإذا كان الشيعة الإمامية اعتبروا من تولوا السلطة مفترضين لها وغير شرعين، فإن سید قطب مثلاً في تناوله لمفهوم الحاكمة اعتبره بعبارة "زع السلطان الذي يزاوله الكهان، ومشيخة العوائل والأمراء والحكام ورده إلى الله، السلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر والسلطان والمال والقضاء وفي الأرواح والأبدان^(١)".

ويرى الباحث أن العدل هو الفرض الأساسي من المعالجة الدينية للسلطة، فالعدل هو التجسيد السياسي لقوله إسلامية الحكومة، كما أن الأساس العقلاني للسلطة يقتضي كونها تابعة للمجتمع وتستمد قوتها وسيادتها منه. وبالتالي فإن مشروعية السلطة مستمدّة من التزامها بالأغراض التي أقيمت لأجلها. لكن جوهر المسألة متعلق بمصدر السيادة والحاكمية أولى بالتشريع، لأن تشريع القواعد العامة والتواتب والأحكام تستمد من الشريعة الأصلية، وأما الأحكام في المتغيرات والمستجدات فيرجع بها لأهل الاختصاص وهم الفقهاء العدول. لكن المهم هو ممارسة الولاية السياسية ضمن إطار الشريعة، حيث نجد أن هناك تبايناً بين مفهوم الحاكمة وبين مفهوم السيادة ^{فتعن نقول إن الحاكمة العليا لله سبحانه وتعالى أي لشرعته،} أما السيادة، أي السوغ الذي يسمح لشخص أو جهة بممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتصريف بأموال الناس، وأنفسهم، فهو رضى عامة الأمة في كل قطر من أقطارها، لأن الناس هم المخاطبون بالآحكام العامة^(٢).

١ - قطب، سيد، ١٩٨٣، معالم في الطريق، ٢٦.

٢ - سبحانی، ١٤٠٠ھ معالم الحكومة الإسلامية، ٢٢٢.

الأمة "القومية، الوطنية":

هناك توافق بين السنة وبين الشيعة الإمامية حول المنظور الإسلامي للأمة، والمرتكزات التي يشكل على أساسها مفهوم الأمة، وهو بتناغم مع المنظور الإسلامي العام للأمة، المرتبط بنظرية الإسلام للإنسان والإنسانية. فالإسلام ينظر للإنسانية جماء، بوصفها كتلة واحدة، استخلفت لاعمار الأرض وأداء رسالتها، لتحقيق إرادة الله وشرعيته، استناداً لقوله تعالى ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَكَسْتُمْ رُكْمَ فِيهَا﴾^(١)، فجمع البشر في مقام العبودية لله، والخلافة عنه ثم المسئولية أمامه، دون اختلاف إنسان عن إنسان آخر، فجميع الإنسانية مستخلفة، ومسئولة أمام الله بدرجها واحدة ﴿وَالذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ قُلْبٍ وَاجْدَهُ﴾^(٢)

وقد كانت الإنسانية في مراحلها التاريخية مجتمعة في أمة واحدة، من حيث علاقتها بمنالاتها عز وجل ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(٣) على الفطرة التي نظروا عليها. فالإسلام يضع العنصر الإنساني وحده كمعيار تقييم له، وهذا العنصر الانساني الخاص بالإنسان يتجسد بأخلاقياته، والتقوى هي ممارسة أخلاقيات العبودية تجاه الله عز وجل إن أكرمكم عند الله اتقاكم.

فالأساس الأخلاقي هو الأساس الإسلامي في تصنيف الأمم، وتجاوز الأسس الأخرى، كالأساس اللغوي والعرقي والطبيقي وغيره، وعلى هذا الأساس نفسه، تقسم البشرية إلى أمتين هما: أمّة الإيمان وأمّة الكفر، وفي نفس الوقت أعطى الإسلام للإنسان حرية الانتساب للأمة التي يختارها ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفُرْ﴾^(٤) و﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(٥)

فالانتساب إلى أمّة مسألة يتحكم فيها الإنسان بنفسه، تبعاً لعقيدته وأخلاقيته، دون اعتبار للمعايير الأخرى، فالطبقة واللون، واللغة، والولادة، والوطن، وبالتالي فإن الدين وحده فقط هو

١ - هود، آية .٦١

٢ - النساء، آية .١٠

٣ - البقرة، آية .٢١٣

٤ - الكافر، .٢٩

٥ - الكافرون، .٦

ال قادر على صنع الأمة الواحدة على ضوء التصور الإسلامي «إِنْ هُنَّوْ أَمْكُنْ أَمْةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»^(١) فالوحدة والأمة الواحدة إنما هي بوحدة ارتباطها بخالقها وعبادتها له. كما أن الدولة ليست شرطاً في تكون الأمة، ولا في وحدتها، فالجماعة الإنسانية التي تملك عقيدة، وأخلاقية واحدة هي أمة واحدة، وإن حكمتها عدة دول.

وي يكن القول إن تعريف الأمة بأنها مجموعة من الأشخاص، تجمعهم عقيدة واحدة، هو أقرب التعاريف الإسلامية للأمة المتفق عليه عند أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية على السواء، كما أن مرتکزات التربية الإسلامية، والتشتتة السياسية عندهما تتركز على انتفاء الإنسان لامته الإسلامية من ناحية، والانتفاء للإنسانية كاملة التي يرتبط معها باب واحد وأم واحدة.

لكن ما يتميز به الشيعة عن السنة، هو ربطهم الحكم بين مفهوم الإمامة والإمام وبين مفهوم الأمة، فالعلاقة بين الأمة والإمام هي علاقة أبدية، لا يمكن تناول أحدهما بمفرز عن الآخر، ذلك أن الإمام هو خلاصة الأمة وعقلها ومجدها، وعطاء الإمام «إن مصطلح الأمة نفس ينطوي على وجوب وضرورة الإمامة مانة بالمانة في حين لا ينطوي مصطلح الجماعة، والقبيلة، والمجتمع، والقوم، على ذلك، فلا أمة من دون إمام». ^(٢) فمفهوم الأمة من وجهة نظر الشيعة الإمامية، ينطوي على وجوب وضرورة الإمام، ولا يمكن تصور أمة واحدة قائمة بدون إمام، لأنه هو الذي يصنع الأمة.

أما في عصرنا الحاضر، فإن مفهوم الأمة ضمن أطروحة ولادة الفقيه هي الحاكمة، فالآمة هي التي تخثار ولـي الأمر الفقيه وفي نفس الوقت فالفقيه المرجع معين إلهياً من قبل الله بالصفات العامة، ومن قبل الآمة بالتشخيص. فالفقيه هو نابع من عمق الآمة ويعيش مشاعرها، وقبل أن يصبح حاكماً يكون أحد مراجع الآمة، حيث تكون عرفته وارتبطة به، وفوضته أمورها. ويرى الباحث أن هذه الازدواجية في النظر للأمة، كمصدر للسلطة تطبق على كل

١ - الأنبياء، آية ٩٢.

٢ - شريعتي، ١٩٨٢، الأمة والإمام، ٣٨.

من السنة والشيعة على السواء، فالأسواليون السنة والشيعة يقولون بالحاكمية الإلهية وحرمان الأمة من منحها حق السلطة، أما المستشرقون والإصلاحيون من الطرفين، فرغم إقرارهم باعتبار الأمة هي مصدر السلطات إلا أنهم يربطون ذلك بمعاهد ثيولوجية ولا تزال هذه القضية بينأخذ ورد بين الجانبين.

وعلى هذا الأساس العقدي لمفهوم الأمة، فإن مفاهيم القومية، والوطنية ليس لها مكان في التصور الإسلامي، عند أهل السنة والجماعة، وعند الشيعة الإمامية.

فالوطن "عند الإسلام هو كل بلاد المسلمين حيث تحكمها دولة إسلامية واحدة بقانون إسلامي واحد، شرعته لها السماء، ولم يقم على أساس من تعاقف اجتماعي وأمثاله."^(١) وفي حالة وجود الإمام - عند الشيعة الإمامية "لا يمكن تصور دول إسلامية متعددة، أما في حال غيبته فيمكن تصور مناطق عديدة تحكمها رئاسات، ولكنها كلها تطبق النظام الإسلامي بما فيه من تشرعات، وهي جميعاً تحكم بالنيابة عن الإمام عليه السلام، وـ . نليست لدينا في التصور الإسلامي أوطنان متعددة، وإنما هناك وطن إسلامي واحد، وهو ما يدعى في الفقه الإسلامي "دار الإسلام".^(٢)

ويرى الباحث بأن موقف أهل السنة والجماعة من القومية والوطنية متطابق تماماً مع رؤية الشيعة الإمامية، فكلا الموقفين يستند للمفهوم الإسلامي للأمة واعتبار الدين فقط هو العامل الخامس في ذلك، والواقع أن الرؤية الإسلامية لمفهوم الأمة هي رؤية حضارية إنسانية سابقة على غيرها من التعريفات الضيقة لمفهوم الأمة. فالسيادة هي للأمة الإسلامية التي تشارك فيها كل القوميات من دون أن يكون لكل واحد من القوميات سيادة وحق في الاستقلال. فالعقيدة هي الأساس في التقييم، كما هي الأساس في الولاء، مثلما هي الأساس في التوحيد السياسي.

٤. المواطننة:

المواطننة اصطلاحاً هي العضوية في الأمة ذات الاستقلال السياسي، أي ذات الوطن، ذلك

١ - المازري، ١٩٧٩، ٤٤.

٢ - المازري، ٤٤.

أن الأفراد داخل حدود الوطن ينقسمون إلى مواطنين، وأجانب. والمواطنون هم الذين يعتبرون أعضاء في تلك الأمة. أما الأجانب فهم لا يحملون صفة العضوية فيها.

إن مصطلح "الموطنة" بمعناها المعاصر من حيث شرطها، والواجبات والامتيازات المترتبة عليها، غير موجود في القاموس الإسلامي، لكن المواطن بمعنى العضوية في الأمة موجودة في الفكر السياسي الإسلامي. وبالتالي فإن المواطن في المفهوم الإسلامي أوسع من المحدود الجغرافية للوطن الإسلامي، فكل فرد مسلم يعتبر مواطناً، لأنه عضو في الأمة الإسلامية له كل الحقوق والامتيازات، كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات.

فالاتناء للإسلام هو أساس هذه العضوية، وبالتالي فإن مسؤولية الدولة الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم، لأنهم جميعاً رعايا هذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية. كما أن العضوية في الأمة الإسلامية خاصة بال المسلمين فقط وغير متاحة لغير المسلمين، لأن المسلمين هم الذين يتلون أمة واحدة من دون الناس، وبالتالي فإن الدولة الإسلامية مسؤولة عن حماية المسلمين قبل غيرهم، وإن اشتملت مسؤولية الدولة على غيرهم أيضاً. ويتفق معظم الفقهاء على أن المواطن في الدولة الإسلامية ينتفع بحق الحماية من الدولة بأوسع معاناتها، وكذلك حقه بالمشاركة في الحكم من خلال التصويت أو الترشيح أو تولي المناصب فيها^(١).

وأما الشروط الواجب توفرها فأولها الإسلام، وثانية المиграة إلى دار الإسلام واتخاذها وطنًا لها، استناداً لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾^(٢)

وبالتالي يتحدد أساس المواطن بالإيمان وسكن دار الإسلام^(٣).

وفي عصرنا الحاضر، نجد أن المиграة إلى دار الإسلام لاتخاذها وطنًا لهم غير ممكنة وربما تخلق إشكالات وصراعات يدفع ثمنها المسلمون. كما أنه من غير الممكن وغير المناسب القيام

١ - القراءة، ٢٠٠٠، ٨١-٨٥.

٢ - الأنفال، آية .٧٧

٣ - المردوسي، ١٩٥٣، تدوين الدستور، ٥٦-٥٧.

يقطع كل الروابط مع الذين لا يهاجرون حتى روابط الولاء، والولاية والتلاطف.

إن الأساس الذي يقوم عليه القانون الدولي في عصرنا الحاضر هو جنسية المواطن، وربما تخلق المиграة أو اللجوء للدولة الإسلامية إشكاليات وتحديات، ونرى أن المسلمين الذين هاجروا إلى الدولة الإسلامية هم أمام خيارين، فإما أن تقبلهم هذه الدولة كمواطنين وتحترمهم صفة المواطن، ويتمتعوا بكل الحقوق، أو بإمكانها أن لا تقبلهم ولا تحترمهم صفة المواطن، فليس لهم حق المساهمة ولا حق الحماية المطلقة.

ورغم أن الدولة الإسلامية مسؤولة فعلاً عن جميع المسلمين وحمايتهم، إلا أن هذه الحماية يمكن للدولة التنازل عنها والتخلّي عنها حسب ظروف ومصالح الدولة، والاتفاقات السياسية لها مع دول العالم، وهناك شواهد على هذا في التاريخ الإسلامي من خلال صلح الحديبية بين الرسول(ص) وقریش حيث نص "أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه رده أو من جاءه قريشاً من مع محمد لم ترده عليه.....".

ونلاحظ أن هناك توافقاً وتطابقاً بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية حول نظرتهم لمفهوم المواطن في الدولة الإسلامية. وسيقوم الباحث بمعالجة هذا الموضوع مفصلاً في الفصل القادم.

٥. الدولة والحكومة:

يتفق كل من الشيعة والسنة، على ضرورة الدولة، وغاية الدولة وهدفها، وهو ما يتفق عليه أيضاً سائر الفرق الإسلامية الأخرى.

إن نظرية الدولة عند الشيعة الإمامية تقوم على مبدأ حاكمة الإمام المعصوم عليه السلام وولايته العامة باعتبارها استمراراً لولاية النبي(ص)، والإمام المعصوم عليه السلام معين باختيار إلهي سابق يعبر عنه ويعلن النبي(ص) أو الإمام الفعلي بالنسبة للإمام التالي له في ولاية الأمر والحاكمية.

وفي حالة غيبة الإمام وانقطاع صلة الأمة به بالوسائل الطبيعية فليس في الكتاب والسنة أدلة خاصة بهذه الحالة والموقف الفقهي عند الإمامية يتعدد بين ثلاث صيغ، هي:
أ. صيغة اللادولة، أي عدم مشروعية العمل لتشكيل الدولة.

بـ. صيغة ولاية الفقيه العامة.

جـ. صيغة ولاية الأمة على نفسها.

وتعتبر صيغة نظرية ولاية الفقيه السمعة الغالية تقريراً على ملامح الفكر السياسي الشيعي الإمامي المعاصر، وخاصة بعد نجاح تطبيقها في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فقد أجمعت سائر الفرق الإسلامية - باستثناء إحدى فرق المخوارج - على ضرورة الدولة، واعتبروها أمراً مسلماً به، لأن الدولة تنشر الدعوة الإسلامية، وتقسم أحكام الشريعة وتحفظ بيعة الإسلام.

ويجمع أهل السنة والجماعة على ضرورة نصب الإمام باعتباره واجباً شرعاً على جميع المسلمين، ويتوقف على ذلك إقامة الكثير من الواجبات "نصب الإمام واجب، وقد عرف وجوده في الشرع بجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله (ص) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر، وتسلّم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من العصور، واستمر ذلك إجماعاً، على وجوب نصب الإمام".^{١١}

ولم يحدد أهل السنة والجماعة، شكل الدولة الإسلامية بصورة دقيقة، وتركوا بذلك للأمة، فالشكل الذي سارت عليه الدولة الإسلامية المتمثل بنظام الخلافة هو نظام مستحدث بعد وفاة الرسول، واصطلحوا على تسمية الحاكم بال الخليفة. وهنا لا بد من ملاحظة أن توقف الاجتهاد لدى السنة قد انعكس على قلة البحث وتطوير الفقه السياسي الإسلامي، في الوقت الذي استمر الاجتهاد في هذا المجال لدى الشيعة الإمامية.

ويلاحظ أن الدولة حسب المفهوم الشيعي الإمامي المعاصر هي دولة دينية تخضع للمعايير الشرعية، ومواصفات خاصة مرصودة بال مجال الفقهي بحيث تتحقق الفقيه العادل الكافُ و لايَة على هذه الدولة في عصر الغيبة.

يؤكد آية الله منتظری "إن السيادة والحاکمية لله تعالى فقط، والنبي (ص)، لم يكن له حق الحكم إلا بما فوض الله إليه..... والأئمة أيضاً قد انتخبوا من قبل النبي بأمر الله تعالى حتى أن

الفقهاء وفي عصر الغيبة أيضا طلبو من قبل أئمتنا لذلك وإن لم يكن لهم حق الحكم، وليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال أصلا. فالحكومة الإسلامية ثيوقراطية محضة وهذا القول هو الظاهر من أصحابنا الإمامية^(١).

ورغم أن شكل هذه الدولة هو ثيوقراطي من حيث المبدأ، إلا أن هناك تطوراً مستمراً ومتواصلاً في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، بحيث يكاد يقترب كثيراً من المفهوم السنفي للدولة، ذلك أن ولادة الفقيه من حيث المبدأ على الدولة مقبولة لدى السنة، وقد نادى بها بعض الفقهاء السنة "فالشرط أن يكون الإمام مجتهداً بالفأ مبلغ المجتهددين، متجمعاً صفات المفتين ولم يؤثر في ذلك خلاف، والدليل عليه أن أمور معظم الدين تتعلق بالائمة" (الجويني، ٦٦)، كما يؤكّد ذلك في مكان آخر بقوله "إذا كان صاحب الأسر "أي الحاكم" مجتهداً فهو المتبع الذي يستتبع الكافة في اجتهاده ولا يتبع، أما إذا كان سلطان الزمان "أي الحاكم" لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبعون العلماء، والسلطان نجدهم وشوكتهم وقوتهم، فعلم الزمان المقصود الذي يخاوله، والغرض الذي نزاوله كبني الزمان، والسلطان مع العالم كمله في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إلى النبي..... والقول الكاشف للغطاء، المزيل للخفاء، أن الأمر له والنبي منهيه فأن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إيهامها مقام الأنبياء. ومن يدعي القول في مناصبهم أن الرسل يتوقع في دهرهم تبديل الأحكام بالنسخ، وطوارئ الظنون على فكر المفتين وتغيير اجتهادتهم بغير أحكام الله على المستفتين، فتصير خواطرهم في أحكام الله تعالى حالة محل ما تبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ. (الجويني، ٢٧٤-٢٧٥)^(٢).

هذا بالإضافة إلى أن الشيعة المعاصرین يؤکدون على أهمية مفهوم الشورى في الدولة وجمع المؤسسات بالدولة، وهو ما نلاحظه بصورة واضحة في الدستور الإیرانی للدولة الإسلامية حالياً بایران.

١ - دراسات في ولادة الفقيه، ١٩٨٨، ج.١، ص.٤٠٥.

٢ - وقد وصف عقا كاتب الجويني "غياب الأئمَّة" رأي الجويني بأنه التصريح الصحيح عن موقف شيخ أهل السنة والجامعة من نظرية الخلافة الإسلامية وما يصلح بها. انظر مقدمة الكتاب.

ولا بد من ملاحظة أن نظرية ولاية الفقيه أحدثت تارياً بين السنة والشيعة في تصور الدولة ينبغي تنميته والبناء عليه. مع ملاحظة أن الفكر الشيعي مثل كل كيان ثقافي واجتماعي كبير، نجد داخله تنوعاً وثراً، وحتى تناقضات وصراعات واختلافات حقيقة مثل الفكر السني.

إن نظام الحكومة الإسلامية عند الشيعة الإمامية في عصرنا الحاضر "عصر الغيبة" يقوم على أساس ولاية الفقيه العادل الكفؤ، وفي نفس الوقت الأخذ بالشورى باعتبارها معلمة، بمعنى الاستضافة بأفكار الآخرين، خصوصاً الأخصائيين في جميع مختلف جوانب الحياة؛ لتوقف مصلحة الأمة عليها ووجوب مراعاة مصلحتهم على ولí الأمر. أما جزئيات وتفاصيل شكل الحكومة في عصر الغيبة فلم تذكر في الكتاب أو السنة أو المؤلفات الشيعية التقليدية، بل هي متروكة لآراء الفقهاء المجتهدين الجامعين للشارانط المواكبين لنتطور العصر وتتطور الفقه حسب مقتضياته ومصلحة الأمة.

وبهذا يتتفقون تماماً مع أهل السنة والجماعة، بأن الإسلام لم يحدد أي لون خاص للحكومة، وأن الأمر يختلف باختلاف الزمان والمكان، وأن عدم التحديد هذا لا يعتبر تقاصاً، بل يعتبر مرونة، تجعل من النظام الإسلامي صالحأً لكل زمان ومكان، مما يسمح ويتتيح للدولة الإسلامية التطور، وملاءمة علاقاتها وموافقها مع الدول الأخرى، والتي في معظمها ذات قوانين وضعية.

الفصل الخامس :

الأنموذج المقترن للتربية الإسلامية السياسية المعاصرة

- أولاً: القيم. ١. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ٢. الشورى.
- ٣. العدل. ٤. المساواة. ٥. الحرية
- ثانياً: الدولة. ١. الدين والدولة. ٢. الدولة وطبيعتها. ٣. غاية الدولة ووظائفها. ٤. رئاسة الدولة "شروط الحاكم وحقوقه".
- ثالثاً: آليات النظام السياسي: ١. الشورى ٢. البيعة ٣. أهل الحل والعقد.
- رابعاً: السلطة والسيادة والحاكمية.
- خامساً: الأمة.
- سادساً: المواطنة "وحقوق الأقليات في الدولة الإسلامية".
- سابعاً: الحقوق والحرفيات العامة والسياسية في الدولة الإسلامية.



مدخل:

يستهدف بناء الأنفوج و من خلال البحث في القواسم المشتركة، و تقاطع الالقاء والتي تشكل الأرضية المناسبة، والقاعدة الصلبة لارتكاز عليها، العمل على إعادة نقاۃ المسلمين بفك رهم السياسي، حيث أدت الأوضاع السائدة إلى خلق حالة من الإحباط والتشكيك لديهم، وخاصة فيما يُهتم به الفكر السياسي الإسلامي، بأنه يكرس الاستبداد والدكتاتورية. كما يستهدف الأنفوج حماولة المساهمة في جمع المسلمين على فهم واضح للإسلام. كما يستهدف مشروع الأنفوج المقترح أيضاً مواجهة التحديات المعاصرة للفكر السياسي الإسلامي من خلال بلورة مواقف فكرية و سياسية للعمل على تقديم حلول واضحة لأبرز القضايا المعاصرة التي يعالجها الأنفوج، والانطلاق منها إلى تضييق مساحة الخلاف، معتمدين مرجعية واحدة في الفكر والسلوك وهي مرجعية القرآن الكريم أولاً، ثم السنة النبوية الشريفة المؤكدة ثانياً، ثم اجتهادات آراء الفقهاء المؤسسين لهذه المذاهب، وخاصة الذين انطلقوا من مبدأ الحرص على وحدة الأمة الإسلامية.

يرتكز الأنفوج على قاعدة أن أصول الإسلام وأساسياته وأركانه والتي تُجل جوهر الإسلام، متفق عليه تماماً بين أتباع مذاهب أهل السنة والجماعة وبين أتباع مذهب الشيعة الإمامية، ولكن الفزة الطويلة التي فرضها تبادل المداوات منذ قرون عده، وما نجم عنه من جهل أتباع المذاهب بعضهم بعضاً، رسم انتسابات سلبية أدت للخيبة والتوجس. ولا يستهدف الأنفوج توحيد هذه المذاهب بمذهب واحد لجميع المسلمين، لأن ذلك يلغى ميزة هامة من أهم خصائص الشريعة الإسلامية، وهي شرعية اختلاف الحلول وتعددها

باختلاف الزمان والمكان، بل يستهدف الأنوجذب العمل على التقارب بين المذاهب وترسيخ القواسم المشتركة نحو وحدة الأمة الإسلامية، لمواجهة الاستبداد والظلم والتحديات المختلفة. إن الإيمان بعدم وجود اختلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، في الأصول والأسس يعتبر البداية الصحيحة للتقارب، وأما بالنسبة للاختلافات في الفروع فيجب دراستها دراسة علمية من خلال مؤسسات علمية تضم مختلف علماء المذاهب بصورة موضوعية وجادة بعيداً عن الأهواء والتأثيرات.

وقد لاحظ الباحث، وخلال فترة طويلة من البحث والتنقيب أن كثيراً من مظاهر التصub والتناحر بين أتباع المذهبين لا أساس لها، وأن مردّها هو أن أتباع كل مذهب جهلو ما لدى غيرهم بوجه عام، وحصروا أنفسهم بدائرة المؤلفات المذهبية الخاصة التي يدرسونها ويعتبرونها وحدها المرجع الوحيد لهم.

وقد تنبه هذا المختر عدد من الفقهاء النابحين وحضراؤ منه "إن تعويد الطالب على الآية يطلع إلا على مذهب واحد ربياً يكتبه ذلك نفوراً وإنكاراً لكل مذهب غير مذهب ما دام لم يطلع على أدلة فيورنه ذلك حزارة في الاعتقاد في فضل آئمه أجمع الناس على فضلهم وتقديرهم في الدين وخبرتهم بمقاصد الشرع وفهم أغراضه" ^(١).

وهو ما يؤكده فقيه آخر بقوله "ينبغي لمن اشتغل بالفقه لا يقتصر على مذهب إمام ويعتقد في كل مسألة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة الحكمة، وذلك سهل عليه إذا أتقن معظم العلوم المتقدمة، ولتجنب التصub، والنظر في طرائق الخلاف المتأخرة، فإنها مضيعة للزمان، ولصفوه مكدرة" ^(٢).

وبالتالي فإن الأنوجذب يؤكد على القواسم المشتركة بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، حيث يؤكّد كل منها على الأصول الأساسية للدين الإسلامي، وبذلك تكون المذاهب الإسلامية بمنابع مراكز إشعاع ومدارس فكرية وعلمية متنوعة في نطاق الإسلام.

١ - الشاطبي، المواقف، ج ٢٧٣، ٢.

٢ - الإمام أبو شامة، حجة الله بالفالقة ج ١ ص ٣٢٧.

وفي عصرنا الحالي، نجد أن هناك قضايا جوهرية في الفقه السياسي الإسلامي يمكن أن تشكل الإطار المشترك بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، ويمكن أن يتجلّى فيها التجديد والاجتهداد، لمواجهة التحديات الفكرية التي تواجه الفكر التربوي السياسي الإسلامي، حيث يطرحها الناشئة والطلبة مثل حق الأمة في اختيار الحكم وأسلوب الاختيار، ومشروعية الثورة على الظلم وقضايا السلطة والحاكمية، وقضايا حقوق الإنسان، وحق المرأة بالمشاركة، وقضية تداول السلطة، والتعددية والمعارضة السياسية..... وغيرها من القضايا الحيوية المعاصرة والتي يتصدّى الأنوجذب لمعالجتها أبرز مفاصلها الأساسية.

وبالتالي يمكن اعتبار هذا الأنوجذب خطوة أولى نحو بناء وصياغة نظرية سياسية تربوية إسلامية متكاملة، تكون موضع توافق سائر المذاهب الإسلامية، وقابلة للتجدد والتطور، مرتكزة على القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة المؤكدة، وتمثّل فلسفة الإسلام السياسية من حيث ارتكازها على قواعد الشورى الملزمة للحاكم والملازمة لحاجات العصر، ومبدأ المسؤولية من حيث مشاركة الجميع فـ"الكل راع والكل مسؤول عن رعيته" وتأخذ بالخبرات السياسية والحياتية وتستفيد من التجربة البشرية "فَنَعْنَ أَعْلَمُ بِشَوْؤْنَ دِينَانَا" مما يحقق العدالة والمساواة والحرية وسيادة القانون.

أولاً- القيم السياسية للنظام السياسي الإسلامي: المبادئ الدستورية الإسلامية :

يعتبر القرآن الكريم المصدر الأول والأasicي للتشريع في الدولة القائمة على الدين الإسلامي، وتأتي بعد ذلك السنّة النبوية الشريفة المؤكدة، حيث أن الرسول(ص) قد طبق هذه المبادئ في الدولة التي أقامها، وجاءت التطبيقات النبوية لهذه المبادئ بما يتلاءم مع أحوال الدولة الإسلامية مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه المبادئ قد نزلت تدرّيجياً لاستيعابها وقبوّلها وتطبيقاتها.

وتعتبر هذه الأحكام العامة، أو المبادئ بعبارة "قيم" عليّاً لها أثر كبير، وأصبحت بعبارة مرجعية يحکم إليها الحكام والمحکومون عند الاختلاف بينهم، وأصبحت واجب التمسك بها استناداً للآيات الكريمة المستوحاة منها أو الأحاديث النبوية الصحيحة، والتي هي عمل إجماع بين الجانبيين، أهل السنّة والجماعة والشيعة الإمامية، ورغم أن التجربة التاريخية لنظام الحكم

الإسلامي قد شهدت اخترافات، وعدم التزام بهذه القيم لمدة عصور، إلا أن هذه الاعترافات لم تصب هذه القيم بشيء في مضمونها، فقد ظلت هذه القيم راسخة في وجدان المسلمين، وظلل الخطاب الإسلامي منادياً بالعودة لهذه القيم السياسية الإسلامية لصلاح ما فسد خلال العصور التاريخية الماضية.

وأبرز هذه القيم والمبادئ السياسية الإسلامية العليا والتي تشكل الأساس الفلسفى والأخلاقي، لأنموذج الفكر السياسي التربوي الإسلامي، هي :-
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشورى، والمعدل، والمساواة، والحرمة.

١. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يمكن تعريف المعروف بأنه كل ما ينبغي فعله أو قوله طبقاً لنصوص الشريعة الإسلامية، أو روحها وفحواها. وأما المنكر فهو كل فعل أو قول ينبغي تركه. وتتوافق التعريفات لدى أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية على فحوى هذا التعريف، فعلماء السنة يعرفون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "الأمر بواجبات الشرع والنهي عن حرماته"^(١).

ويعرف الفزالي المنكر بأنه، كل مخذور الواقع في الشرع^(٢).

وتعريف فقهاء الشيعة الإمامية، المعروف والمنكر بقولهم "المعروف كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنة، إذا عرف ذلك فاعله أو دل عليه، والمنكر كل فعل قبيح قبده فاعله، أو دل عليه"^(٣).

مما تقدم يتبين أن الأمر بالمعروف، هو الأمر بكل ما ينبغي فعله أو قوله طبقاً للشريعة، والنهي عن المنكر، هو النهي عن كل ما ينبغي اجتنابه من قول أو فعل في هذه الشريعة. ويتفق علماء السنة والشيعة الإمامية، على وجوب الاستدلال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالقرآن والسنة. كما ذهبوا إلى وجوبه سواءً بالعقل أو بالشرع، أو بهما معاً أو بالإجماع.

١ - ابن حجر العسقلاني الشافعى، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ج ٢.٥٩.

٢ - إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٢٨٥.

٣ - الفقير الملىء، شرائع الإسلام، ج ١، ١٥٩.

ويُستدل على هذا المبدأ بالأيات الكريمة في قوله تعالى ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُنَاءَ يَذْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١) . وقوله تعالى ﴿كُسْتُمْ خَيْرَ أَمَّةٍ أَخْرَجْتَ لِلْأَسَاءَ ثَمَرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَيْتُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتَوْمَيْتُمْ بِاللَّهِ﴾^(٢) . بالإضافة لآيات متعددة أخرى.

أما من السنة النبوية، فيروي علماء الحديث طائفة كبيرة من أحاديث الرسول(ص)، ومن أبرز هذه الأحاديث ما يرويه البخاري ومسلم وأبي ماجة والترمذى عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله أنه قال : "من رأى منكم منكراً فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع، فيقلبه، وذلك أضعف الإيمان" الحديث في صحيح ابن ماجة، للألباني رقم ٣٤٢ و ٥٣.

ويرى علماء أهل السنة والجماعة، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فرض كفایة، لأنه مشروط بالعلم بالمعروف وبالمنكر. فإن الجاهل، ربما دعا إلى الباطل وأمر بالمنكر أو نهى عن المعروف، وربما عرف الحكم في مذهبه، وجده في مذهب صاحب فنهاء عن غير منكر؛ ولذلك كان المكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هم العلماء دون غيرهم، منهم الذين يعرفون المعروف، ويعرفون المنكر في كل وضعيه وحسب الأحوال.

ويؤكد ابن تيمية، على وجوب مراعاة المصلحة، فإن كان تغيير المنكر سيؤدي إلى مصلحة فهو واجب، أما إن كان تغيير المنكر سيؤدي إلى مصلحة فهو واجب، وإنما إن كان هناك شك في ذلك فالامر مختلف، وبالتالي لا يجوز - حسب رأيه - إنكار المنكر بما هو أنكر منه، وهذا حرم المخروج على ولادة الأسيف، لأجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن كان ما يحصل بذلك من فعل المحرمات وترك واجب أعظم مما يحصل بفعلهم المنكر والذنب. وبالتالي فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه، وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه وأهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالمخروج عليهم، فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر.

١ - آل عمران ٤.

٢ - آل عمران ١١.

وقد نجا فقهاء السنة هذا المنحى لأنهم قارنو بين وضعية الدولة، ووضعية الفتنة، ووضعية الأدلة، ففضلوا أخف الضرر بين وفقاً للقاعدة الفقهية المعروفة.

إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ إسلامي حقاً، ولكن فهمه وتطبيقه مقيدان بالنتيجة. وهنا لا يكفي أن تقول : الأفعال بالنيات بل لا بد من إدخال النتائج في الحساب، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يتعدد بنية صاحبه فحسب، إذ هو لا يتعلق بعلاقة المرء بربه فحسب، بل هو يتعلق أساساً بالعلاقة بالناس، أي بالشرع.

وبالتالي فلا بد منأخذ إذن الإمام، وموافقتة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي يكون مكفلاً بذلك من الحكم أو الوالي، وهو ما كان يسمى "بالمحتبب" إلى هذا ذهب كثير من الفقهاء، فلم يجعلوا للأفراد حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ونلاحظ في عصرنا الحاضر، وجود فهم خطأً لما يليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكثير من الناشئة والشباب يحاولون تغيير المنكر بما لديهم من قوة ووسائل دون أي تحقيق، وقد طورت هذه الأساليب والإجراءات حتى وصلت ما يسمى حالياً بالعنف والتطرف، وهذا يتطلب من القيادات الفكرية والتنظيمية القيام بجهد لتجويه الشباب للتغافل بصورة صحيحة.

٤- الشورى

سبقت الإشارة إلى أن القرآن الكريم قد أرسى مبدأ الشورى قاعدة للعمل السياسي، وسائر مناحي الحياة دون تحديد طريقة أو حدود استخدام هذا المبدأ.

ويؤكد أهل السنة والجماعة على الشورى كمفهوم ومنهج وفلسفة حكم، لاستخراج الرأي السليم من أصحاب المقول وأهل الرأي، لضمان عدم الاستبداد بالرأي والتفرد بالقرار، متلماً تعنى الاسترشاد بجميع الآراء وتبادل وجهات نظر متعددة، كي لا يقام الحكم على هوى فردي أو مصلحة شخصية. وقد ذهب جهور الفقهاء والمفكرين والباحثين إلى أن الشورى هي أساس الحكم الصالح وهي السبيل إلى تبيان الحق، ومعرفة أشد الآراء والرؤى، وقد أمر بها القرآن وجعلها عنصراً من العناصر التي تقوم عليها الدولة الإسلامية^(١).

كما يضع جهور العلماء وفقهاء القانون الدستوري "الشوري" كفريضة إسلامية ومبدأ دستوري أصيل على رأس المبادئ العامة والأصول الثابتة استناداً للآيات الكريمة والآحاديث النبوية، فهي لذلك ملزمة لا حجة لأحد بتركها. ذلك أن "بين الحكم الإسلامي وبين الحكم الاستبدادي ترك الشوري، ذلك أن الإسلام والاستبداد ضدان لا يلتقيان، فتعاليم الدين تنتهي بالناس إلى عبادة ربهم وحده. أما مراسيم الاستبداد فتردّ بهم إلى وثنية سياسية عمياء" ^(١).

ورغم تعدد الآراء في تعريف الشوري، ومدلول هذا المصطلح إلا أن هناك توافقاً على الاستدلال بها باعتبارها تعني حق الأمة في المشاركة السياسية، في أمور الحكم، وصنع القرار السياسي. وإذا غابت هذه المشاركة السياسية عن الأمة فإن نظام الحكم يكون نظاماً استبداً، أي فردي شمولي وإن سبّ النظام إلى الإسلام ^(٢).

يلاحظ أن هناك إجماعاً على أن الإسلام يعتبر مبدأ الشوري وما يترتب عليه من اهتمام المسلمين بأمورهم العامة قطب الرحى في نظام الحكم الإسلامي؛ لأنـه ضـ. أو تجسيد لدور الأمة الإيجابي في تأمين حقوق الإنسان وحرياته الأساسية - باعتبارها من حقوق الله - من أي اعتداء يقع عليها من حكام الجبور ^(٣).

أما نطاق الشوري فهو في جميع المجالات، ولا توجد أية قيود على الشوري، باستثناء أن لا تكون في مسألة ورد بها نص قطعي الدلالة، كما أنه لا يجوز أن ينتهي أمر الشوري في أية قضية بما يخالف الشريعة.

ويشمل مجال الشوري أحكم الدين التي لم يرد بها نصوص قطعية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وكذلك سائر مصالح الأمة في الدنيا، مع التنبية أن لكل مجال أهل الذكر ومتخصصين، ويستعن في كل مجال بأهل ذكره، ويجمل أحد المعاصررين "مجالات الشوري السياسية بالأمور التالية :

١- مسألة اختيار رئيس الدولة، حيث إن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار رئيس الدولة.

١- الفرازي، محمد، الإسلام والاستبداد السياسي، ٦.

٢- عبد الخالق، فريد، ١٩٩٨، الفقه السياسي، ص ٨٨.

٣- عبد الخالق، فريد، ١٩.

- ب- اختيار ممثل الأمة من أهل الحال والعقد، أو أهل الاختيار، جميع المجالس والهيئات التي تمثل الأمة في تحقيق واجباتها وحقوقها العامة.
- ت- صياغة الدستور ووضع الأنظمة والتشريعات.
- د- مشاوراة الأمة في القضايا والشؤون الكبرى المتعلقة بالسلم وال الحرب.
- هـ- مشاوراة الأمة، أو من ينتمي إلى تعين مسؤولي الدولة الكبار ذوي المناصب الهمة.
- و- المشاوراة في تحديد وجوه إنفاق الأموال^(١).
- ز- رغم أن التجربة التاريخية لمعظم فترات التاريخ الإسلامي قد خلت من تطبيق صحيح وسليم للشوري، إلا أن فقهاء ومتكلمي أهل السنة والجماعة يعتبرونها أحد أهم مرتکزات وأسس نظام الحكم في الإسلام.

كما أنتا للاحظ أنه رغم إجماع الكتابات المعاصرة على مبدأ الشوري واعتباره «رأس المبادئ الدستورية الإسلامية» التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام^(٢) إلا أن هناك اختلافاً حول مدى إلزامية قرار الشوري للقيادة السياسية. ويعتقد الباحث أن هذا ناتج عن سوء فهم الجهة التي أنطت بها أمر التكليف الإلهي، حيث يرى الباحث وجوب التمييز بين مستويين إثنين للشوري، يتعلق المستوى الأول بهام الأمة ومسئولياتها ودورها، وهذا المستوى يشمل جميع مؤسسات الشوري وفي مقدمتها المجالس النيابية وسائر المجالس التشريعية والرقابة والتنفيذية المنتخبة. وذلك انسجاماً مع الآية «وأمرهم شوري بيئتهم»^(٣) وأما المستوى الثاني فهو المستوى الخاص المرتبط بهام القيادة الرسمية ويمكن أن يطلق عليه مصطلح الاستشارية. وبالتالي فإن الشوري تصبح حقاً طبيعياً وعاماً للأمة الإسلامية للمشاركة في جميع القرارات المتعلقة بشؤون الأمة العامة، وخاصة عمليات اختيار القيادات التي تتول عنها ومتولها. أما الاستشارية فترتبط بواجب القيادة بالرجوع إلى صاحب الرأي والاختصاص لاستخلاص واستكناه الحقائق والمعرفة لاستشارتها والاستعانت بهم عند اتخاذ القرار وهذا ما كان يقوم به

١- غرابيه، ٢٠٠٠، ٣٢٠-٣٠٠.

٢- متول، ٢٤١.

٣- الشوري آية ٣٨.

الرسول(ص) وهو غير ملزم، وذلك انسجاماً مع الآية الكريمة «وَشَارُونَهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا
عَزَّمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»^(١).

وعلى صعيد الواقع العملي نجد أن مدرسة الشيعة الإمامية المعاصرة قد حولت نظرية ولاية الفقيه إلى واقع قانوني شوري، فحسب هذه النظرية «لهم الفقيه» فإن الحكم ينتقل خلال عصر غيبة الإمام المهدي إلى نوابه العاملين، وهم النواب الذي تطبق عليهم المواصفات والشروط حسب الترات الفقهي الشيعي.

ويرى الباحث أن القرآن الكريم أنس مبدأ الشورى وأكده عليه ليكون قاعدة للعمل السياسي، لكنه لم يحدد آلية وطريقة لتطبيق هذا المبدأ. وفيما تجمع الكتابات المعاصرة على مبدأ الشورى ووجوب ممارستها إلا أنها تختلف حول مدى إلزامية قرار الشورى لقيادة السياسية.

ويرى الباحث أن معظم ما كتب عن الشورى، يركز على أهمية قيام الحاكم بالاستشارة، لكن الأهم هو النظر لهذه القيمة كمفهوم شمولي، تربوياً واجتماعياً وسياسياً. كما أن الشورى يمكن أن تؤسس لمبدأ هام وهو إعطاء الأمة سلطة اختيار الحاكم باعتبارها صاحبة السلطة في ذلك إذا توافرت الشروط الازمة فيه. وعلى الصعيد التربوي يجب إعداد الناشئة على مفاهيم وقيم الشورى في المؤسسات التربوية المقصودة وغير المقصودة، وعلى الصعيد السياسي والقانوني يجب إعداد القوانين والدستورات الملزمة بالشورى.

أما عند الشيعة الإمامية نجد أن دستور جمهورية الإسلامية الإيرانية قد نص على الشورى في مختلف مواده، ونص على وجوب الشورى ومارستها من خلال إيجاد مجالس شورى بكلفة مرافق الحياة في الدولة ومراكز صنع القرار. وبذلك نلاحظ أن الشيعة الإمامية المعاصرة، قد تجاوزوا إخوانهم من أهل السنة والجماعة، الذين لا يزالون يناقشون هل الشورى ملحة أو ملزمة.

لقد تمكن نظام ولاية الفقيه عند الشيعة الإمامية المعاصرة، من تجاوز الخلاف حول

الشوري كنظيرية لاختيار الخلفاء، وأصبح ذلك من الماضي، وأصبحت الشوري أمراً واقعاً ومنهجياً، يمكن استعماله على الصورة المناسبة، خاصة وأن الإسلام الذي أوجب الشوري وجعلها أصلاً من أصول الحكم وسياسة الناس، لم يضع لها نظاماً خاصاً ولم يفصل أحکامها. وتشير الأديبيات السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية، إلى أن أبرز المزايا والأبعاد السياسية لنظرية الشوري الإسلامية، كما وردت بالقرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، تتمثل باعتبار الشوري "أفضل ضمان لاستقرار الحكم وتوطيد دعائمه، ولا شك أن قضية الاستقرار في الحكم والقوة من أهم وأفضل العوامل التي تساعد على أداء الدور المعيقي الذي يجب أن تقوم به الولاية والدولة.... كما أن الشوري تجل في نظر الإسلام الغرم في اتخاذ القرارات وتنفيذها، هذا بالإضافة إلى أن الشوري تعتبر أفضل الطرق لمعرفة الواقع على مستوى الأمة" بالإضافة إلى دور الشوري في توطيد العلاقة بين القيادة والأمة، الذي ينتهي إلى وحدة القيادة والأمة^(١).

وقد وضع محمد باقر الصدر "تصور أطروحة للمرجعية ضمن نظام للشوري أسمها بالمرجعية الموضوعية، حاول من خلالها أن يصور تطبيق نظام الشوري تفكيرياً على أجهزة المرجعية وعلاقتها بالأمة، وكان يدعو إلى أن تتحرّك المرجعية الدينية بهذا الاتجاه لتجسيد هذا المنهج الشوري وتهيئة الظروف المناسبة لذلك". كما جسد الإمام الخميني ذلك بعد انتصار الثورة الإيرانية في مختلف مؤسسات الدولة، من خلال الدستور الإسلامي الإيراني، وجماعات القوانين الأخرى.

ويرى الباحث أنه قد تختلف أساليب الشوري، وتتعدد صورها، لكن الأسلوب التقليدي لم يعد مناسباً في عصرنا الحاضر، ولا يتفق مع أي من الأساليب التي اتبعت في اختيار الخلفاء الراشدين، بحيث يمكن القول بأن التطبيق العملي للشوري في اختيار الحاكم في عصرنا الحاضر يكون بتقرير حق الشعب في اختيار رئيس الدولة ونوابه وأعضاء جميع المجالس التمثيلية، بالانتخاب الحر المباشر، وهو حق لم يجمع المواطنون كافة دون تمييز بسبب جنس أو لون أو دين أو طائفة أو طبقة أو مهنة. ويرى أحد مراجع الشيعة الإمامية المعاصرة، أن القرآن الكريم يدعو

لاستخدام نظام الشورى في المستوى التنفيذي للولاية، باعتباره منهجاً للحكم الإسلامي، ينبل التكامل للمجتمع الإسلامي، بدليل ذكره في سياق الصفات الأساسية للإنسان المؤمن التكامل، فالشورى من المنهاج التي طبّقها الرسول(ص) باعتبار طرحها كصفة تكاملية للجماعة الصالحة من خلال الآية "وأمرهم شورى بينهم"، الواردّة في سورة الشورى "وهي سورة تتحدث عن الجماعة والمجتمع كهدف يسعى إليه الإسلام" ^(١).

الشورى والديمقراطية:

يمكن القول إن الجيل الأول من الإصلاحيين المسلمين في القرن التاسع عشر أمثال الأفغاني والکواکبی والنائی و محمد عبده، والذین كانوا منفتحین على المدنیة الأوروبيّة الحديثة، ویؤمنون بضرورة الاقتباس من إنجازاتها، هم من أوائل الذين رأوا أن هناك مثالاً بين الشورى والديمقراطية، واعتبارهم الديمقراطية تشكل الآلية المناسبة لتطبيق حكم الشورى، وهو ما نلاحظه بصورة خاصة عند كل من الكواکبی والنائی و محمد عبده، حيث شددوا على حقيقة أن الإسلام لا يعترف بوجود "سلطة دینیة" توسط علاقة الفرد بالحالة، وفرض وصايتها على الجماعة في حكمها لنفسها، ورأوا أن السلطة السياسية هي سلطة مدنية أساساً تستمد شرعيتها من الأمة، والحاكم يجب أن يرتبط انتخاباً أو عزلاً بالأمة.

كما اعتبروا أن النظام البرلماني القائم على أساس الانتخابات المرة، ليس سوى تطبيق ل IDEA الشورى الإسلامي، فالشرع لم يبيّن لنا كيفية الحكم، ولا طريقة محددة لممارسة الشورى. فالشورى -كما يرون- واجب شرعي وكيفية إجرائها غير محصورة بطريقة محددة. وبالتالي فإن معظم الإصلاحيين المسلمين في القرن التاسع عشر كانوا متلقين على وجود مثالاً بين الشورى والديمقراطية.

ومنذ أوائل القرن العشرين، ونتيجة تأmer الدول الاستعمارية الغربية على العالم الإسلامي، وتقاسمها معظم مناطق العالم الإسلامي، وقضائها على الحلة العثمانية الإسلامية، ورعايتها للمشروع الصهيوني بفلسطين، بدأنا نلاحظ أن عدداً من مفكري أهل السنة والشيعة الإمامية،

المعاصرين، أظهروا كثيراً من التحفظات والاشتقاطات، والتضيقات على هذا التمايل بين مفهوم الديقراطية والشوري، ضمن محاولاتهم التجديد والمعاصرة. وأصبحت هذه المحاولات تدخل في إشكالية ينعكس تأثيرها على محاولات التأصيل والاجتهاد، حينما يسعى المفكرون المسلمين لاستخدام مناهج أصولية وتطبيقاتها على مفاهيم حديثة، حيث إن اللجوء إلى القياس أو الرأي أو الاستصحاب، لا يحل الناقض؛ لأن هذين المفهومين "الشوري والديمقراطية" ينتهيان إلى بندين فكريين مختلفين، وهما عناصر وجزئيات ومكونات مختلفة ومتباينة، وتطور كل منها في بيئة تاريخية واجتماعية مختلفة. وبالتالي يظل انتزاع أي مفهوم من بيته الفكرية ومحاولة تطبيقه في بيئة مختلفة عملية مقدمة. فالصطلاح "الشوري" في الفكر الإسلامي السياسي يسكن إلى توحيد إلهي، وليس أمراً تواضع عليه البشر كما هو الحال في الديقراطية ولذلك يفترض فيها الكمال والشمول بها تتجلى الإجابات لجميع قضايا الدين والدنيا.

والسؤال المطروح هل هناك ضرورة حقيقة لدرج مفهوم الديقراطية، ضمن بنية الفكر الإسلامي، أم يمكن لمفهوم الشوري أن يكون مقابلاً أو بديلاً كاملاً يغنى عن استعارة هذا المفهوم؟ وهذا تعدد وتقطيع الإجابات، فمنهم من يرى أن المصطلحات المستحدثة الغربية كالقومية والديمقراطية والاشراكية، لا توجد لها صلة تربطها بالإسلام، وبالتالي يجب تطبيق نظام الإسلام لمعالجة مشاكل مصر وليس العكس، وهو ما يصوره أحد المفكرين السلفيين السنة بقوله: "وكثيراً من كان يحاول أن يجعل الإسلام ديمقراطياً أو شيوعيَاً، مع أن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية.. كما يتناقض مع الشيوعية، فجعل الإسلام ديمقراطياً أو اشتراكياً.. استحساناً لتلك الأفكار هو تأثر بالثقافة الأجنبية وليس اتفاقاً بها"^(١). كما يصوره أحد مفكري الشيعة بقوله: "واعتقد بأن هناك تناقضاً بينهما -الشوري والديمقراطية- تحديداً بسبب التغيرات الجذرية التي سمحت ببروز ظاهرة كالديمقراطية، إن مقارنة هذين المفهومين اللذين ينتهيان إلى كوكبات أفكار متباينة قامت بينهما انقطاعات كبرى أستحدثاته، إنما يعادل أجراء تناول تسلسلي وتجاهل الطبيعة التنازلية والسلالية للمفاهيم المعالجة بين هذه المفاهيم،

هناك تصدعات وأخاذيد لا يمكن تحطيمها، ويمكن سدها بوسائل أخرى، غير تلك الوسائل التي
تلجاً إليها عادة^(١).

وهناك بعض المفكرين المسلمين المعاصرين، من حاولوا التخفيف والتقليل من حدة التناقض بين الديقراطية والشورى، وكان من أبرزهم المفكر مالك بن نبي، الذي قام بمحاولة تجسير علاقة بين المفهومين دون دمجهما بقوله: إن كل مصطلح كان في زمن ما كلمة محدثة وأتنا نعرف بالضبط متى حدثت كلمة إسلام في اللغة العربية وبمعناها الدارج أنها لا شك من ابتكار القرآن. ولكننا على جانب أقل معرفة فيما يخص مصطلح ديمقراطية، فنحن لا نعرف متى درج في اللغة العربية ولا نعرف حتى تاريخ حدوثه. ويعاول ابن نبي حل التناقض من خلال فهم يعتبر الديقراطية ثقافة وشعوراً نحو الذات والآخرين، مع وجود مجموعة شروط اجتماعية وسياسية لازمة لتكوين الشعور الديقراطي وتنميته. ولذلك يأخذ السؤال شكلاً آخر وهو: هل يتضمن الإسلام؟ ويتتكلل هذه الشروط الذاتية والموضوعية للمطابقة بين المطابقة بين الروح الديقراطية والإسلام. وهل يخلق الإسلام الشعور الديقراطي^(٢) وهو يعتبر الديقراطية مشروعاً يقوم على التنفيذ على نطاق أمة وفق منهج شامل للجوانب النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية. ولذلك فالإجابة عن سؤال وجود ديمقراطية لا تتعلق بالضرورة -كما يرى مالك ابن نبي- بـ «بنص فقهى مستنبط من القرآن والسنة، بل بجهود الإسلام بالذات وشعور الإنسان بتكرير الله له»^(٣). كما يرى مفكر مسلم معاصر آخره أن المقارنة بين المفهومين خطأً يظلم الإسلام مرتين، مرةً عندما يقارن بالديقراطية، ومرةً عندما يقال إنه ضد الديقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خطأ، وادعاء التنافي خطأ. فالمقارنة متعددة من الناحية المنهجية بين الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم، وبين الديقراطية التي هي نظام للحكم وأدلة للمشاركة، وعنوان حمل بالمزيد من القيم الإيجابية... وهذا الاختلاف لا ينبغي أن يحمل معنى التضاد أو المخصوصة، حيث يظل الاتفاق قائماً في بعض القيم الأساسية.

والمثل العليا لكنه ينفي أن يُنْهَم في إطار الشورى والتسايز^(١)، ويستتر في محاولته بقوله لا يحسن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيادة بغير الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية، إذ بغير الإسلام تزهد روح الأمة، وبغير الديمقراطية يحيط عملها... الديمقراطية التي تقبلها ونعتبرها مقابلًا للشوري أو ترجمة معاصرة لها هي التي لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً... من حقنا اقتباس ميزات الديمقراطية. إن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتعزيز القواعد التي يقوم عليها جوهرها ولكن ترك التفاصيل لاجتهد المسلمين، وفق أصول دينهم، ومصالح دنياهم وتطور حياتهم... ميزة الديمقراطية أنها اهتدت خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبددين من الأباطرة والملوك والأمراء إلى صيغ ووسائل تعتبر أمثل الضمانات لحماية الشعب من تسلط المتجردين^(٢).

ويرى الباحث أن سبب الإشكالية التي واجهها المفكرون في محاولاتهم المقارنة بين المفهومين أو التوفيق بينهما، يعود إلى نظرتهم للمفهومين نظرة فلسفية وأيدلوجية، وهما كما كُـما سبق الإشارة يتباينان إلى بُـين فكريتين مختلفتين، وبالتالي خُـد التضاد وعدم التوافق بينهما. ولكن حين النظر والتعامل معهما كآليتين ومنهجين في الحكم، نجدهما في توازن ويكمل أحدهما الآخر، فالديمقراطية التي يحتاجها المجتمع الإسلامي يقصد بها النظام السياسي مهما توّعت صوره، رئاسية أم برلمانية، بغض النظر عن الأمم التي ابتدعه سواءً كانت مسيحية أم يهودية أم بوذية أو هندوسية وهي المرتكزة على المبادي والآليات الآتية:

- أ. قيام النظام السياسي على أساس مبدأ المواطنة، ومشاركة جميع المواطنين في الوطن وتساوي الحقوق بينهم على أساس تعاقُد صريح، يكون فيه هم أصحاب السلطة ويأرسون سيادتهم بما يحقق التداول السلمي للسلطة ومن خلال انتخابات حرة ونزيهة.
- ب. اعتماد العملية الانتخابية في جميع مستويات السلطة، سواءً رئاسة الدولة أو الحكومة أو البرلمان أو المجالس المحلية وامتدادها إلى مؤسسات المجتمع المدني كالنقابات والجمعيات بأنواعها.

١ - هويدى، ١٩٩٠، ص. ٤.

٢ - هويدى، ١٩٩٣، ٥.

ج. ضمان الحريات الإنسانية الأساسية، كحرية التفكير والاعتقاد وإنشاء الأحزاب، وسائر الحريات الخاصة، تكريساً لمفهوم حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية.

د. مبدأ المحاسبة والرقابة على السلطة، سواءً من خلال الصحافة أو المؤسسات الدستورية.

وعلى هذا الأساس، فالديمقراطية في جوهرها آلية ومنهج حياة وحكم، لا بل يمكن القول إنها "جملة من التسوبيات والترتيبيات المستمرة التي تتفق عليها النخب المختلفة من أجل إدارة الشأن العام بشكل توافقى بعيداً عن القهر، وعلى أساس المساواة في المواطنة حقوقاً وواجبات على اعتبار أن الوطن مملوك من قبل كل سكانه بالتساوي، مع التسلیم بسلطنة الرأي العام مصدرأً لشرعية السلطة، وذلك بصرف النظر عن نوع العقائد السائدة... وليس لتتوفر هذه المساحة في التعامل مع التعددية علاقة ضرورية بالعلمانية، التي قد تكون أساساً للدكتاتورية كما هي الحال في الأنظمة النازية والشيوعية.. وكذلك الأمر بالنسبة للدين الذي قد يُتخذ أساساً لتوسيع أنظمة ديمقراطية كما حدث في تاریختنا... وليس في الإسلام عند التأمل في تعالیمه ومقاصده وتغیره تطبيق التسویجية في عصر النبوة والخلفاء الراشدين ما يمنع الترتيبات التي جاء بها النظام الديمقرطي علاجاً لآفة الدكتاتورية والاستبداد التي اكتوى بنارها معظم تاريخ الإسلام وبقية شعوب الأرض...^(١).

ومن ناحية أخرى هناك تيار مستثير معاصر في الفكر الشيعي الإمامي المعاصر يرى إمكانية بناء علاقة تناغم بين الدين والديمقراطية وإمكانية العثور في التراث الديني على أرضية صالحة في دعم الديمقراطية. ويعزى هذا التيار بين ثلاثة مستويات لمفهوم الديمقراطية، يتعلق الأول بالجانب الوظيفي للديمقراطية باعتبارها قتل الجمود والانتقال السلمي للسلطة أما المستوى الثاني فيتعلق بالأرضية الفلسفية للديمقراطية كحاكميه الشعب والمساوة والحقوق الطبيعية. وأما المستوى الثالث فيتعلق بالبعد الایدولوجي للديمقراطية.

وغاً أن الدين الإسلامي لم يحدد نظاماً خاصاً ثابتاً للحكم، وفي الوقت نفسه فإن الدين ليس موضوعاً للديمقراطية، فالديمقراطية هي أنموذج وآلية لمارسة السلطة السياسية، فهي لا

تتعارض مع الدين بل تتعارض مع النماذج الأخرى لمارسة السلطة، فالدين يوفر القسم والأهداف والمعايير التي يجب تعللها في النظام السياسي، في حين أن الديقراطية توفر الآلية والمنهج لتحقيق ذلك ويمكن تسمية هذا التزاوج بين الدين والديمقراطية، بالديمقراطية الدينية^(١). ويرى الباحث أن المنهج الشوري في جوهره، أمر مبدني مفاهيمي وتربوي سياسي، يجب أن يترسخ في حياة الأمة على مختلف مستويات التربية والتعليم، والتنظيم والتعامل بها، وليس مجرد قضية هيكلية تنظيمية في تشكيل مؤسسات الحكم، يتسلل من خلالها الاستبداد والسيطرة متخذًا وجوهاً متغيرة. ولا تكون مبالغين إذا قلنا إن المسلمين قد قصروا في وضع الترتيبات والآليات لتطبيق منهج الشوري، فالآليات التورية التي حكمت مجتمعاً صغيراً هو مجتمع المدينة، لم تتطور لتحكم أمة متراصة الأطراف، وتم اختزال الأمة صاحبة السلطة العملية في رجل أو رجلين، مما أضفى على السلطة صفة الامتلاك الشخصي، ولو تم تطبيق الشوري بروحها الحقيقة لما نزع المجتمع ولما ظهرت الفرق الإسلامية ومنها الشيعة والسنة.

كما ويرى الباحث من ناحية أخرى وجوبربط مفهوم الشوري والميثات الشورية المختارة أو المنتخبة بالقاعدة الشعبية والأساس الشعبي الذي ترتكز عليه و تستمد منه سلطتها وشوكتها. كما أن عضوية مجلس الشوري في عصرنا الحالي يجب أن تتجاوز الشروط التقليدية المعروفة كالعدالة والعلم والحكمة بحيث تبقي من خلال العلاقة بين القوى السياسية في الأمة بحيث تكون هذه القوى هي القاعدة التي تبقي منها سلطة أعضاء مجالس الشوري والتي تتوب عن الأمة في اتخاذ القرار السياسي، بحيث يكون هؤلاء مؤثرين رئيسين لدى مختلف قوى المجتمع.

٤. العدل:

وهو القصد في الأمور، وهو خلاف الجدور، فالعدل ما قام بالنفوس أنه مستقيم وهو ضد الجدور، وفي أسماء الله الحسنى، العدل^(٢).

١ - حجاريان، ٢٠٠٧، ازشاهد قدسي، مجلة الكلمة، ص ١٣٧.

٢ - لسان العرب، ج ٢، ص ٤٥٦.

وحت القرآن الكريم على العدل، وأنزل المسلمين بتطبيقه على واقع حياتهم، فأشار إلى وجوب العدل في الحكم، وأنزل القرآن الولاة والحكام أن يحكموا بالعدل ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(١) والعدل في الشهادة باتباع الواقع وقول الصدق ﴿فَإِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوَّنُوا قَوَاعِدَنِي بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوْ الْوَالِدَيْنَ وَالْأَقْرَبِيْنَ إِنْ يَكُنْ غَيْرَهُمْ أَوْ قَيْرَأَ فَاللَّهُ أَوْتَيْهُمْ فَلَا تَشْبِهُوا الْهُوَى أَنْ تَغْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُغْرِبُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ يَعْلَمُ خَيْرَهُمْ﴾^(٢). وكذلك العدل في القول ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاغْبِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَاقُرْبَيْهِ﴾^(٣).

وقد توالت الأحاديث النبوية المروية عند الشيعة الإمامية، وعند أهل السنة والجماعة، في وجوب الحث على العدل، وتطبيقه على واقع الحياة، كما توالت الأخبار في وصفه، وحاجة الناس إليه، والثناء على الحاكم العادل، ولزوم مساندته والاصطياع لأمره.

ويجمع علماء وفقهاء أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، على أن المدفنه النهائي والغاية القصوى للشريعة هو إقامة العدل والقسط في كل جوانب الوجود البشري. وبالتالي نحن بحاجة إلى تجديد المنهج في أصول الفقه في تناولنا لضوابط العدالة في مجال التوزيع وخاصة في مجال السلطة والثروة، بحيث تأخذ بنظر الاعتبار الكرامة الإنسانية كمعيار بالتعامل والتطبيق، وكذلك كي تتجه في إقامة وبناء مجتمع يكون أساسه الأخوة الإسلامية وصلات المودة والتفاهم كأساس للمواطنة السليمة في المجتمع.

فالعدل في الإسلام قيمة عليا، يشمل جميع مبادئ الحياة، وهو الأساس للتعامل في المجتمع الإسلامي في مختلف أوجه التعامل وال العلاقات، كونه قوام الدولة ونظام الحكم فيها، وأساس ولاية القضاء، وولاية المال العام، وبالتالي فالعدل هو أساس كل ما قرره الشارع الحكيم من مبادئ كليلة وقواعد عامة في الشريعة.

إن العدل نظام الله وشرعه، وعلى أساسه تستقيم للناس دنياهم وأخريتهم، ولذلك فقد فرض الله على الرسل وجوب تطبيق العدل على الناس، ولو بالقوة، لأنها ضرورة **﴿لَقَدْ**

١ - النساء، .٥٦.

٢ - النساء، .١٣٥.

٣ - الأنعام، .١٥٢.

أَرْسَلْنَا رَسُولًا إِلَيْكُمْ وَأَنْزَلْنَا مِنْهُمُ الْكِتَابَ وَأَنْبَيْزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ
بَأْسًا شَدِيدًا وَمَنَافِعًا لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ وَرَسُولُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَنِ زَرْبِهِ^(١)
وَمِنْهَا أَمْرَ اللَّهِ تَعَالَى بِالْعَدْلِ، فَقَدْ نَهَى عَنِ الظُّلْمِ، وَحَذَرَ مِنْهُ، وَبَيْنَ عَاقِبَةِ الظَّالِمِينَ، قَالَ تَعَالَى
﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْتَهُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ أَوْ أَنْتَكَ لَهُمْ عَذَابٌ
أَلِيمٌ^(٢) إِنْ ظَاطَ الْعَدْلَةَ فِي الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، وَمِنْ ثُمَّ فِي الْفَقْهِ الإِسْلَامِيِّ، يَسْعُ لِيُشَمَّلَ جَمِيع
مُجَاهَاتِ الْحَيَاةِ الْإِنْسَانِيَّةِ.

وَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْمَبَادِئِ الدُّسْتُورِيَّةِ أَوِ الْقِيمِ الإِسْلَامِيَّةِ السِّياسِيَّةِ الْعُلِيَاِ الْأُخْرَى كَالشُّورِيِّ
وَالْمَساوِيَّةِ، وَالْمُرْبِيَّةِ، فَإِنَّا نَحْدُدُ أَنَّ الْعَدْلَ هُوَ أَسَاسُهَا جِيَّمًا، وَبِالْتَّالِي فَإِنَّ قِيمَةَ الْعَدْلِ فِي الْإِسْلَامِ
مَقْدَمَةٌ عَلَى قِيمَةِ النَّظَامِ، أَوْ آيَةٌ قِيمَةٌ أُخْرَى، فَلَا قِيَامٌ لِلْقِيمَةِ الْأُخْرَى، إِلَّا فِي ضَوْءِ تَحْقِيقِهَا
الْعَدْلُ. فَالْعَدْلُ غَايَةُ الدُّولَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، يَتَحْقِيقٌ بِإِقْامَةِ الدِّينِ، وَتَحْقِيقٌ مُصَالِحَةِ الْمُحْكَمِينَ، وَهُوَ
شَرْطٌ لِقِيَامِ الْمُحْكَمَةِ الإِسْلَامِيَّةِ وَدَوْلَامُ اسْتِحْقَاقِهَا صَفَةِ الشَّرِيعَةِ وَبِقَانِهَا.

إِنَّ الْإِسْلَامَ لَا يُرِبِّطُ مَفْهُومَ الْعَدْلِ بِجَمِيعَتِهِ مَذْهِبِيَّةً خَاصَّةً أَوْ دِينِيَّةً، فَالْعَدْلُ قِيمَةٌ مُطْلَقَةٌ
وَلَا تُنْسَبُ إِلَيْهَا، إِنَّهَا لَا تَتَغَيِّرُ بِتَغَيِّيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالظَّرُوفِ، بَلْ تَبْقَى ثَابِتَةً لَا تَقْبَلُ التَّجزِيَّةَ
وَالتَّخْصِيصِ.

٤. الْمَسَاوِيَّةُ :

وَيَقْصُدُ بِهَا أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ أَفْرَادُ الْجَمْعَنِ مُتَسَاوِينَ فِي الْحُقُوقِ وَالْمُحْرِبَاتِ وَالنَّكَالِيفِ
وَالْوَاجِبَاتِ الْعَامَّةِ، دُونَ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ أَيْ تَميِيزٌ فِي التَّمْتُعِ بِهَا بَيْنَهُمْ، بِسَبِّبِ الْجِنْسِ أَوِ الْأَصْلِ
أَوِ الْلُّغَةِ أَوِ الْعِقِيدَةِ.

وَقَدْ احْتَلَتِ الْمَسَاوِيَّةُ مَكَانَةً وَأَهْمَيَّةً فِي الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، مِنْذَ ظَهُورِ الْإِسْلَامِ وَاتِّشَارِهِ
وَشَكَلَتِ الْمَسَاوِيَّةُ انْقلَابًا جَذَرِيًّا فِي مَفَاهِيمِ الْبَشَرِيَّةِ عَلَى أَسْسِ التَّفَاضُلِ بَيْنِ النَّاسِ، وَأَسْبَابِ
الْتَّفَاضُلِ لَدِيِ الْقَبَائِلِ وَالْبَيْوتِ الْعَرَبِيَّةِ، حِيثُ أَنْزَلَ اللَّهُ قَوْلَهُ ﴿لَهُمَا أَثْيَرَا النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ

١ - الْمُحْدِيدُ، آيَةٌ ٢٥.

٢ - الشُّورِيُّ، آيَةٌ ٤٢.

وأنتم وجعلناكم شعوبًا وقبائل بتعارفوا إنَّ أكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتُمْ^(١) كما جاء في خطبة الوداع للرسول(ص) " يا أيها الناس ألا أن ربكم عز وجل واحد، ألا إن أباكم واحد، ألا فضل لعربي على أعجمي، ألا لا فضل لأمر على أسود إلا بالتفوى". (مسند الإمام أحمد). وتميز مبدأ المساواة في الإسلام، بعدم وجود آية استثناءات، فأساس هذا المبدأ هو وحدة الأصل الإنساني « إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى ^(٢) » و كلكم لإدم وآدم من تراب».

وأما التقوى التي تشير إلى تفاضل الناس بها فلا تأثير لها على تطبيق مبدأ المساواة، ذلك أن حمل التفاضل بالتفوى هو بالآخرة لا بالدنيا، أمام الله لا بين الناس ^(٣).

وكما أشرنا فإن مجالات المساواة ونطاقها، تخلو من أي استثناءات فهي تشمل المساواة أمام القضاء، فالناس جميعاً متساوون أمام المحاكم والقضاء، ولم يعرف القضاء الإسلامي، نظام المحاكم الخاصة في الإجراءات والتشكيل، وإجراءات التقاضي، سواء أكان الذي يمثل أمام القاضي، خليفة أو ولية أو عبداً فقيراً، كما تشمل المساواة مسافة المحاكم من قبل الأمة.

إن المساواة قيمة أصلية، وهي قيمة إسلامية، تؤكد على كرامات الإنسان، وقد تجلت في الشريعة الإسلامية في أصلين هما :

أ- وحدة التكليف : حيث خاطب الله البشر بتكليف واحد، لأنهم متماثلون في الاستعداد لقبول ذلك التكليف، وأساس عقيدة التوحيد. والتكليف منوط بالعقل، فخاطب الرسل عقول الناس، فآمن من آمن وكفر من كفر.

ب- وحدة الأصل : فجميع البشر متساوون في أصل المنشأ، دون اعتبار إلى أي اختلاف في الجنس، واللون، والعرق، والطبقة، والنسب..... ومع الإقرار بأن المساواة قد جاءت في الشرائع الأخرى، لكن الإسلام نص وأكده عليها، وجعلها بصورة أكثر كمالاً وضبطاً، بحيث أصبحت قيمة علياً للإنسانية جائعاً.

ويرى المستشرق جب: "أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي لا يزال في قدرته أن ينبع

١ - المغيرات آية ١٣

٢ - المجرات، آية ١٣

٣ - العوار، ١٩٨٩، ٢٢٩

نحاجاً باهراً في تأليف العناصر والأجناس البشرية المتنافرة في جهة واحدة أساسها المساواة، وإذا وضعت منازعات الشرق والغرب موضع الدرس فلا بد من الاتجاه إلى الإسلام^(١). ومن المفيد أن نستذكر مقوله هنرو في هذا المجال بقوله:

إن نظرية الأخوة الإسلامية والمساواة التي كان المسلمين يؤمنون بها ويعيشون فيها أثرت في أذهان الهندوس تأثيراً عميقاً، وكان أكثر خصوصاً لهذا التأثير يؤسّاء الذين حرم عليهم المجتمع الهندي المساواة والتّمتع بالحقوق الإنسانية^(٢).

إن الخصوص والتسليم لهذا الأصل الإسلامي في المساواة بين جميع أفراد والأمة أو تطبيق القانون على الجميع بدون استثناء بلغ إلى حد (بان يعبر الدين الإسلامي الاقتباد للقانون والتسليم له من شرائط تحقق الإيمان وصدق إدعائه، إذ يقول سبحانه وتعالى ﴿فَلَا وَرِبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُو فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مَّا قَضَيْتَ وَتَسْلِمُوا تَسْلِيماً﴾^(٣)) ومن المعلوم أن المراد بتسليمهم للنبي(ص) هو التسليم لأحكامه والقوانين التي جاء بها، والشرع الذي صدّع به وهو يعني عدم التمييز.

ولقد ذم الله سبحانه وتعالى شرذمة من الناس يخضعون للقانون ويدعّون له ما دام يتحقق مصالحهم وينسجم مع رغباتهم، فإذا وجدوه خلاف ذلك نبذوه وخالفوه وعرضوا عنه^(٤) ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ إِذَا قَرِيقَ مِنْهُمْ مُغْرَضُونَ وَإِنْ يَكُنْ لَّهُمْ حَقٌّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعَنِينَ﴾^(٥).

لقد سبق الإسلام جميع القوانين والدّساتير الغربية المعاصرة في هذا المجال، فالإسلام الذي أرسى نظاماً سياسياً يقوم على الشورى، طبق مبدأ المساواة قبل أن يعرفه الغرب وتنص عليه دساتيرها، فالناس جميعهم سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي ولا أعجمي على عربي إلا بالتفوي، وقد أكدت الشريعة على هذه القيمة الإنسانية العليا في الكتاب والسنة.

١ - فرنسي، ١٩٨٩، ١٧٩.

٢ - فرنسي، ١٩٨٩، ١٧٩.

٣ - النساء، آية .٦٥.

٤ - السجاعي، ١٤٠٠ هـ ص ٤٠٨ - ٤١١.

٥ - التور آية .٤٩ - ٤٨.

وإذا ما أردنا صياغة دستور وقوانين ترتكز على هذا الأنماذج لل الفكر التربوي السياسي الإسلامي، نجد أنه لا يجوز التمييز بين الرؤساء والمسئولين، وبين الرعایا أمام القانون، وأمام القضاء، وكذلك لا يجوز تشكيل محاكم خاصة لمحاكمة المسئولين بإجراءات خاصة، كما أن الحصانة التي توفر لأعضاء المجالس التشريعية تعتبر استثناء على مبدأ المساواة بين المواطنين في القوانين الوضعية، وكذلك الإعفاءات والامتيازات التي يحظى بها المسئولون، فهذه كلها استثناءات، تخالف مبدأ المساواة بين الجميع الذي أقرته الشريعة الإسلامية.

٤. الحرية :

تعتبر الحرية إحدى المشكلات الفلسفية الكبرى على مر المصور السالفة، كما أن الحرية السياسية، باعتبارها أحد جوانب هذه المشكلة شكلت أيضاً صراعاً دائماً بين السلطة والرعية، تناولها المفكرون ورجال السياسة والقانون وعلماء الاجتماع، لأن الحرية هي الغاية السامية التي تتطلع إليها القوانين والنظريات السياسية. ويمكن تحديد معنى الحرية في المجال السياسي بأنها تعني عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وحق الحكومتين بالمشاركة في إدارة شؤونهم وفق المصلحة العامة للجماعة.

ويفصل الباحثون في الفقه الدستوري الحديث الحرية إلى عدة أقسام، كحرية الرأي، وحرية العقيدة، وحرية التعليم، وحرية الملكية، والحرية الشخصية، ويمكن القول إن حرية الرأي هي الأصل للجوانب المتعددة الأخرى. ومن وجهة نظر إسلامية فإن من حق الإنسان أن يمارس دائماً حريته، وحقه بالاختيار.

إن الحرية من الفطرة، فالإنسان مفطور عليها، والآيات الكريمة بالقرآن تدعو الإنسان إلى التفكير بخلق الله والاهتمام للخلق وتجعل التفكير في مصاف الفرائض الواجبة على الإنسان ليهتدى بعقله إلى خالقه. كما نلاحظ أن سيرة الرسل جيداً تؤكد حرية الرأي.

إن الحرية السياسية هي فرع لأصل إسلامي رئيس وعام، هو حرية الإنسان من حيث هو إنسان، وهذه الحرية التي يقررها الإسلام للعقل البشري، أو حرية الرأي التي تكفلها الآيات

الكريمة، يمدها حد واحد هو التزام حدود الشريعة الإسلامية، فلا يجوز الرأي الذي يبيه المسلم طعناً في الدين أو خروجاً عليه، فذلك مخالف للنظام العام في الدولة الإسلامية^(١). وعلى صعيد واقع التجربة التاريخية، فإن الحرية السياسية، وخاصة للمعارضة قد ظلت دون المستوى المطلوب في معظم المجتمعات الإسلامية، ورغم أن عدداً كبيراً من العلماء المسلمين والمعارضين قد جهروا بأرائهم، ابتعاد الحق، وإعمالاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن ظلت المعارضة مقومةً ومطاردةً وملحقة، كما أن سياسة الأمر الواقع هي التي ظلت سائدة، حتى المصير الحاضر، ولا نبالغ إذا قلنا بأن مستوى الحريات السياسية والاجتماعية هي الأدنى في المجتمعات الإسلامية، من بين الأمم الأخرى.

ثانياً - الدولة: طبيعتها وغاييتها وشكلها ومرتكزاتها

١. الدين والدولة :

هناك ارتباط وتلازم بين الدين الإسلامي والدولة، وتجد هذا التلازم بين دعوة الرسول إلى الإسلام وبين تأسيس أول دولة إسلامية بعد هجرته(ص) إلى المدينة، وقد استمر هذا التلازم بين الإسلام والحكم على مدى عصور التاريخ، فالارتباط ثابت وجوهري بين العقيدة والسياسة، أو بين الدين والدولة.

ويتفق المفكرون السنة والشيعة، على عدم جواز استغلال الدين من السلطة السياسية وتسخيره كوسيلة لتحقيق أهداف سياسية. فسياسة الدولة الإسلامية في الإسلام هي جزء من تعاليمه، والإسلام دين بقدر ما هو قانون، فهو عقيدة بقدر ما هو نظام كامل ومتكملاً للحياة. وبالتالي لا يجوز الفصل بين التعاليم الإسلامية وسياسة الدولة، والادعاء بالفصل والقول بأن الإسلام سلوك فردي، وعمل حضاري، وتعاليم خلقية فقط، وهذا معناه الحكم بخطيئة المسلمين جيلاً على مدى التاريخ.

كما أن القول بأن الإسلام دين ودولة، لا يؤدي إلى وجود طبقة من رجال الدين في المجتمع

تسعى إلى لسيطرة على مقاليد الدولة، متلماً أنه لا يجوز أن يستبعد علماء الدين والفقهاء عن ممارسة حقوقهم السياسية، ومشاركتهم بالعمل السياسي، وحقهم في تولي المناصب الدستورية بالدولة، بمحجة الخوف من سيطرتهم على مقاليد السلطة، فهم مواطنون يتمتعون بكل حقوقهم كغيرهم.

فالإسلام دين ودولة، وعلى هذا يتفق الغالبية العظمى من مفكري وفقهاء الإسلام القدامى والمعاصرين من أهل السنة والشيعة الإمامية، ويصور أحد المفكرين المعاصرين مدى حاجة المجتمعات الإسلامية للتلازم بين الدين والدولة المعاصرة بقوله: "أول ما يتحتم علينا الإقرار به واعتماده هو أن المجتمعات التي تسوسها الدول العربية الحديثة اليوم هي مجتمعات متعلقة بدرجات عالية بالدين، وذلك في الغالب الأعم. وينفي أن نقر أيضاً بأن صراعات القرن الإيديولوجي قد جرّدت صيغة أو أكثر للإسلام، لم يعد الإسلام معها طريقاً للخلاص الشخصي فحسب، وإنما بات اختياراً لنطع من أنماط الاجتماع تحرص قواه النشطة [ذى]. أن يكون له دولة تحفظه وترعاه. وهذه وقائع لا تستطيع الدولة القطرية الحديثة أن تتجاهلها أو أن تقلل من شأنها، لأنها وقائع تعبّر عن نفسها في نهاية الأمر بمحاجات ومطالبات ملحة مشخصة، كما أنها كفت عن أن تكون ذات طابع هلامي مرسل غير محدد، وذلك بسبب تبني القوى النشطة التي تحملها لكل آليات العمل السياسي التي أفرزتها الصراعات الإيديولوجيّة والمؤسسات المدنية الحديثة. كما أنه من ناحية أخرى لم يعد من الممكن أيضاً الركون إلى إثراز محاجات حقيقة من خلال اللجوء إلى "علماء السلطة" أو "فقهاء السلطان" الذين جرّدتهم القوى الجديدة من تأثيرهم، وجرّدتهم انتقاماتهم المتناقضة من كل صدقية وثقة".

فالإسلام دين ودولة، وهو ما يتفق عليه الأغلبية العظماء من مفكري الإسلام القدامى والمعاصرين من السنة والشيعة الإمامية، كما أن الفقه الإسلامي هو المرجع في تحديد مدى توافق سياسة الدولة وقيادتها مع مبادئ الإسلام.

ومن يجد ذكره أن هناك عدداً من المفكرين المسلمين من أهل السنة والجماعة ومن الشيعة الإمامية أيضاً، يرون خلاف ذلك، ويعتبرون القول بأن "الإسلام دين ودولة" هو خلط بين مفهوم الدولة الدينية -الشيوقراطية- وأن السلطة الدينية يجب أن تتبع السلطة الدينية وبين قيم

الدين السمحـة. وـمنـهـ منـ يـرىـ أنـ الإـسـلـامـ لـيـسـ دـيـنـاـ وـدـوـلـةـ، بلـ دـيـنـاـ وـسـيـاسـةـ بـعـنـىـ أنـ الإـسـلـامـ لـاـ يـفـصـلـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـسـيـاسـةـ، لـكـنـهـ يـفـصـلـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـدـوـلـةـ، ذـلـكـ أـنـ الدـوـلـةـ هـيـ مـجـرـدـ جـهـازـ حـمـاـيـدـ لـاـ دـيـنـ لـهـ، فـمـنـ غـيرـ الـمـعـكـنـ القـوـلـ أـنـ هـنـاكـ وـزـارـةـ كـهـرـبـاءـ إـسـلـامـيـةـ، وـأـخـرـىـ مـسـيـحـيـةـ وـأـخـرـىـ يـهـودـيـةـ مـثـلـاـ. فـالـدـوـلـةـ مـجـرـدـ جـهـازـ حـمـاـيـدـ لـاـ دـيـنـ لـهـ وـقـدـ اـقـتـبـسـ الصـاحـابـةـ النـظـمـ الإـادـارـيـةـ وـالـدـوـاـوـيـنـ وـالـبـرـيدـ وـالـمـالـيـةـ مـنـ الرـوـمـ وـالـفـرـسـ. وـبـالـتـالـيـ "فـالـإـسـلـامـ لـاـ يـفـصـلـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـسـيـاسـةـ لـأـنـ الإـسـلـامـ يـطـالـبـنـاـ بـيـادـخـالـ رـوـحـ الـدـيـنـ فـيـ الـعـلـمـ السـيـاسـيـ بـعـنـىـ الـاتـزـامـ فـيـ الـمـارـسـةـ السـيـاسـةـ وـالـعـلـمـ التـنـفـيـذـيـ بـكـلـ الـقـيـمـ الـدـينـيـةـ النـبـيـةـ".^(١)

كـماـ وـيـرـىـ أـيـضـاـ بـعـضـ الـمـفـكـرـيـنـ الـمـسـلـمـيـنـ الـمـعاـصـرـيـنـ، أـنـ الإـسـلـامـ لـيـسـ دـيـنـاـ وـدـوـلـةـ بلـ هـوـ دـيـنـ وـأـمـةـ استـنـادـاـ لـقـوـلـةـ "أـنـ السـلـطـةـ نـفـسـ الـعـقـيـدـةـ لـأـنـ السـلـطـةـ بـطـيـعـتـهاـ لـيـسـ فـاسـدـةـ فـحـسـبـ بلـ هـيـ مـفـسـدـةـ أـيـضـاـ، وـأـنـ السـلـطـةـ هـيـ خـصـيـصـةـ حـكـمـ فـيـ الـدـوـلـةـ، وـالـسـلـطـةـ مـعـنـاهـاـ وـجـودـ جـهـازـ للـقـعـمـ يـلـزـمـ الـمـخـالـفـيـنـ الـطـاعـةـ، وـأـنـ يـجـبـ التـرـكـيـزـ عـلـىـ الـأـمـةـ وـلـيـسـ عـلـىـ الـدـوـلـةـ، وـأـنـ الـقـرـآنـ قـدـ تـحدـثـ عـنـ الـأـمـةـ بـصـفـتـهاـ بـعـصـمـ الـمـسـلـمـيـنـ، وـلـمـ يـشـرـ أـبـدـاـ إـلـىـ الـدـوـلـةـ. وـأـمـاـ بـخـصـوصـ تـأـسـيسـ الرـسـولـ(صـ)ـ لـدـوـلـةـ الـمـدـيـنـةـ فـقـدـ كـانـ نـتـيـجـةـ لـظـرـوفـ وـمـلـاـسـاتـ لـاـ تـتـكـرـرـ، وـلـمـ تـكـنـ دـوـلـةـ كـمـأـلـوـفـ الـدـوـلـ، فـلـمـ يـكـنـ بـهـاـ سـجـونـ وـلـاـ جـيـشـ دـائـمـ مـعـتـرـفـ، وـلـمـ تـفـرـضـ ضـرـائبـ وـلـمـ تـكـنـ أـدـاءـ قـهـرـ وـأـهـمـ مـنـ هـذـاـ كـلـهـ أـنـهـ كـانـ عـلـىـ رـأـسـهـاـ نـبـيـ يـوـحـنـيـ بـوـحـيـ إـلـيـهـ".^(٢)

وـيـرـىـ الـبـاحـثـ أـنـ هـذـهـ الـمـقـولاتـ، لـيـسـ سـوـىـ إـعادـةـ إـنـتـاجـ لـمـاـ سـبـقـ وـأـنـ طـرـحـهـ الشـيـخـ عـلـىـ عـبـدـ الرـازـقـ فـيـ مـطـلـعـ الـقـرـنـ الـمـاضـيـ فـيـ كـتـابـهـ "الـإـسـلـامـ وـأـصـولـ الـحـكـمـ". كـمـاـ أـنـ الشـيـخـ الـذـيـ تـطـرـحـهـ الـعـلـمـانـيـ بـفـصـلـ الـدـيـنـ عـنـ الـدـوـلـةـ، هـوـ شـعـارـ لـاـ يـسـتـقـيمـ فـيـ مـجـمـعـ تـتـكـونـ الـأـغـلـيـةـ الـسـاحـقـةـ مـنـ أـفـرـادـهـ مـنـ الـمـسـلـمـيـنـ، وـهـوـ شـعـارـ لـاـ يـؤـدـيـ وـظـيـفـةـ إـيجـابـيـةـ، لـأـنـهـ لـاـ يـوـجـدـ فـيـ الـدـيـنـ الـإـسـلـامـيـ مـؤـسـسـةـ أـوـ هـيـةـ تـمـثـلـ الـدـيـنـ وـتـكـلـمـ بـاسـمـهـ، تـنـازـعـ الـدـوـلـةـ فـيـ سـلـطـتـهـاـ كـدـوـلـةـ، فـتـكـونـ النـتـيـجـةـ دـوـلـةـ دـاخـلـ دـوـلـةـ فـيـ مـجـمـعـ وـاحـدـ، مـثـلـاـ كـانـ عـلـىـ الـوـضـعـ بـأـورـوبـاـ عـنـدـمـاـ كـانـتـ الـكـنـيـسـةـ الـمـخـصـصـةـ بـالـسـلـطـةـ الـرـوـحـيـةـ تـنـازـعـ الـدـوـلـةـ الـمـخـصـصـةـ بـالـسـلـطـةـ الـزـمـنـيـةـ.

١ - شـرـافـيـ، ٢٠٠٥.

٢ - الـبـنـاـ، جـالـ، ٢٠٠٣، ١١٣ـ.

ومن ناحية أخرى يرى الباحث أن كلاً من السياسة والدين، قادران على توحيد صفو وموافق المسلمين، مثلاً ما قادران على إحداث التزق بالفرقة. فأنظمة الحكم في مختلف أقطار العالم الإسلامي وخاصة أهل السنة والجماعة تقوم باستغلال الدين من خلال بناء تزاوج بين أهل الحكم من أهل السياسة، وبين الفقهاء والعلماء حيث نشأت وترسخت مصالح مشتركة بينهما، وهو ما يعيدهما لما سبق وأشار إليه الكواكبي حول ظهور مفاهيم الاستبداد الديني والاستبداد السياسي، حيث أصبحنا نرى تبادلاً للأدوار، عندما يصبح أصحاب السياسة دينيين أكثر من العلماء في بلدانهم وكذلك عندما يقوم رجال الدين بتعاليفات ومشاريع مبنية للدين بحيث أصبح من المسلم به أنه يتم استغلال الدين من قبل السياسيين.

ويرى الباحث أن الإسلام دين ودولة، وهو أمر مسلم به لدى كافة المذاهب الإسلامية بلا استثناء، لكنه ومن ناحية أخرى يرى ضرورة فك الارتباط بين السلطة السياسية والمؤسسة الدينية الفقهية، وخاصة السنية، للحيلولة دون تسخير الدين لغايات سياسية. وهو ما سارت عليه كافة التجارب السياسية في التاريخ الإسلامي بصورة عامة، وكان من نتيجة ذلك جمود حركة الاجتهد الفقهي وخاصة في مجال فقه السياسي الإسلامي.

٢. طبيعة الدولة الإسلامية:

يعتبر مفهوم الدولة، ونظام الحكم في الإسلام أحد التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي الحديث، لا بل هو التحدي الأبرز والأهم، خاصة مع تنامي الصحوة الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

وتتمثل هذه الإشكالية التي يواجهها المفكرون المسلمين المحدثون والمعاصرون، في تأصيل مفهوم الدولة ومضمونها بما أنها معاصر في التاريخ والواقع الإسلاميين، من خلال محاولتهم إيجاد جذر أو صلة للدولة الوطنية الحديثة في الأصول الإسلامية، وكذلك تظهر هذه الإشكالية أيضاً عند البحث بالقضايا الخلافية المتعلقة بمفهوم الدولة، مثل شكل الدولة أو طبيعتها، ووظيفتها ومنهج الحكم فيها، حيث يواجه الباحث مخزوناً هائلاً من التفسيرات والمواقوف المتباعدة، والتي لا تشكل نظاماً فكريًا متماسكاً، يمكن الارتكاز عليه لبناء نظرية سياسية إسلامية معاصرة، وتتأصيل المفاهيم السياسية المعاصرة، دون وجود تناقض بينها وبين الأفكار الإسلامية.

لقد واجه الفكر السياسي الإسلامي الحديث، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، كثيراً من القضايا الحديثة المتعلقة بالدولة ونظام الحكم مثل مفهوم الديمقراطية، والدولة المعاصرة والمجتمع المدني والمواطنة وحقوق الإنسان، وغيرها، وقد ساهمت العوامل التاريخية في تشكيل أسلوب ومنهج الفكر العربي الإسلامي في تناول هذه القضايا.

يواجه علماء الاجتماع السياسي، ومنظرو الفكر السياسي، صعوبات متعددة في إيجاد تعريف محدد للدولة ^{١١} فهي مهمة شبه مستحيلة تصطدم بثلاثة أنواع من الصعوبات أوها أنه يجمع بين وجهة النظر المعيارية ووجهة النظر الوصفية، وثانياً أنه يمكن أن تعني الدولة شكلاً سياسياً محدداً من الناحية التاريخية، وثالثاً أنها أن تعريف الدولة يثير مشكلة تتعلق ببيان أحاجيرها، والعلاقة بين هذه الأجهزة، وال العلاقات التي تقييمها مع المجتمع المدني، وفيما إذا كانت الدولة أدلة قمع يستقلها المهيمنون عليها^{١٢}.

وقد انسحب هذا التعقيد في تعريف محدد للدولة، على عدد من المفكرين المسلمين المعاصرين، والذين زعموا بأنهم لم يجدوا أي سند أو مرجعية أصلية في التراث السياسي الإسلامي يرتكزون عليها في تأسيس أو تطوير نظرية الدولة، وأن ما هو موجود متعلق بمفهوم الجماعة السياسية، مما دعا بعضهم للزعم بأن "الإسلام لم يعرف الدولة ولم يفكر بالدولة، ولا كانت إقامة الدولة من مشاغله، وإنما كان ديناً، ولما نجح في إقامة الدولة، لكن الدولة كانت دون شك أحد منتجاته الحتمية". ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحى والمعرفة الدينية؛ لأنها مرتبطة بالعقل والحكمة والميلة والخدعة كما هي الحرب، وليس من الصدفة تجاهل القرآن لها، فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين، وأن كلمة الدولة الإسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة، تعبّر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكرة الحديثة السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي الدولة هذه الأهمية الاستثنائية، والخاصة التي تحمل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هويتها وقيمها وروحها ونظامها وغاياتها...، ولم يكن هو هذا الحال في الماضي فلم تكن للدولة في

الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التأريخي نفسه القيمة التي نقل إلى إعطانها اليوم^(١).

ويرى الباحث أن مبدأ ضرورة الدولة والحكومة، هو مبدأ متفق عليه عند أهل السنة والجماعة وعند الشيعة الإمامية على السواء، وهو مبدأ منطبق من طبيعة الشريعة الإسلامية، وليس مجرد تشريع منفصل من جملة تشريعاتها. واعتبرها البعض بأنها ظاهرة نبوية حيث رأى أن ظاهرة الدولة ترتبط سبباً وزمنياً بظاهرة النبوة، وأن جميع الرسالات السماوية وليس الإسلام فقط، كانت تستهدف مباشرة إقامة دوحاً خاصة^(٢) "فالأنبياء هم الذين سادروا بإقامة الدولة في ظل قواعد عادلة وأصول موضوعية"^(٣). فهي استجابة للفطرة والضرورة التي تتضمنها طبيعة الاجتماع البشري الذي لا يعقل تتحققه من دونها. المجتمع الإسلامي ليس شذوذًا خارجًا عن هذه الفطرة، وعن هذه الضرورة.

وهي "الدولة" ضرورة يفرضها كون الإنسان - المجتمع جزءاً من الكون المحكوم بنظام كوني ثابت وشامل لجميع الموجودات في عوالم الجماد، والحياة النباتية، والحيوانية... هذه العوالم التي يقف الإنسان في قمتها كائنًا، واعيًّا، عاقلاً، مريداً، مختاراً، حرًا. وقد سخر الله له سائر العوالم، وزوده بالوسائل والقدرات المادية، والعقلية، والنفسية للاتناع بها في نطاق استخلافه^(٤).

إن ما يذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين في أطروحتهم للفصل بين الدين والدولة، يعود إلى اختلاف مفهوم الدولة في المصور الإسلامية القديمة عن المصور الحديث. كما أن الإسلام أعطى الأولوية والأهمية للأئمة الإسلامية بالدرجة الأولى، ولم تكن الدولة سوى أداة من أدواتها، تستهدف الحفاظ على وحدتها. هذا بالإضافة إلى أن الانحرافات التي حدثت منذ المهد الأموي وحتى الدولة العثمانية، أدت إلى اعتزال الفقهاء عن الخوض في فقه الدولة وسائر جوانب الفقه السياسي، مما جعل الفقه السياسي في الإسلام أكثرها فقرًا وأقلها أصلًا وحيوية. لكن التشريع الإسلامي في هذا المجال شيء، والتجارب الإسلامية السياسية شيء آخر مختلف، ولا يمكن القياس عليها.

١ - مليون، ١٩٩١، ٥٨.

٢ - القاتباني، ١٩٩٧، ٩٥.

٣ - شمس الدين، ١٩٩٩، ٧٣.

إن التعريفات والاصطلاحات المتعددة والمتعددة للدولة في الفكر السياسي الغربي الحديث، هو الذي أوقع كثيراً من المفكرين الإسلاميين المعاصرين بإشكالية عدم القدرة على بلورة وتأصيل مفهوم الدولة في التراث الإسلامي، خاصة أن مفهوم الدولة المعاصرة كما أوضحتنا أصبح يشمل عدة مجالات مختلفة، أبرزها:

- أ. الدولة كنظام قانوني مؤسس، أو باعتبارها بروقراطية عامة متGANة.
- ب. الدولة باعتبارها السلطة السياسية أو الحكومة، أي مجموعة النخب القيادية صاحبة السلطة في اتخاذ القرار.

ج. الدولة باعتبارها نظاماً معيارياً مكمالاً للفيم العامة.

د. الدولة الحاكمة أو الطبقة الحاكمة أو التعبير السياسي عن مصالح الطبقة المهيمنة.^(١)

وبالتالي يمكن تحديد مفهوم الدولة بأنها "تنظيم القوة في المجتمع على أساس قانون متواضع عليه مما يستدعي ضرورة قيام الدولة على مشروعية معينة، فهي أوسع من مجرد مجموعة القوانين، فالدولة تقوم بهمة التحكيم حيث هناك علاقة عاطفية وعمليات تفويض وتنشيل وتنازل، كذلك للدولة وظيفة قسرية وإكراه وقهراً وعنف تبرر بسبب الفایة، لتنظيم العلاقات بالمجتمع".^(٢)

فالدولة بهذه الصورة وهذا المضمون، هي نتاج تطور تاريخي غربي منذ عصر النهضة والثورة الصناعية، ولم تكن المجتمعات الإسلامية جزءاً من هذا التطور التاريخي وعلى هذا الأساس فإن من يحاول البحث عن نظرية لأنموذج الأوروبي للدولة في التاريخ والفقه الإسلامي فلن يجد لها أثراً ملحوظاً.

ويظل السؤال مطروحاً وهو: هل عرفت المجتمعات الإسلامية نظرية عن الدولة؟ والجواب على ذلك، هو بالإيجابة شريطة استبعاد النموذج الغربي للدولة.

لقد ابتدأت الدولة الإسلامية بدولة المدينة التي أقامها الرسول(ص) في المدينة المنورة، وكانت "وثيقة المدينة" هي الدستور لهذه الدولة الناشئة، حيث إن الخطوة الأساسية لأية دولة

١ - سعد الدين، ١٩٨٨، ٦٤.

٢ - بودون وبوربيكو، ١٩٨٦، المجم المقدسي، ٣٠٩.

هي وضع دستور لها، وقد أكد علماء وفقهاء المسلمين من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية في مختلف عصورهم، على ضرورة نصب الإمام لإقامة حكم الإسلامي وإنفاذ الشريعة، والتي تتضمن أوامر عامة كإقامة العدل والشورى والمساواة، وفيها شرائع تفصيلية تأمر بوسائل محددة لتنفيذ أحكام الشريعة، وفيها أمر للائمة والحكام بالعدل والشورى، وللائمة بالسمع والطاعة.

كما يتفق معظم مفكري وفقهاء السنة، والشيعة الإمامية على أن الدولة ضرورة من ضروريات الاجتماع، ولعل في إشارة الإمام علي بن طالب إلى أنه "لا بد للناس من أمير بر أو فاجر"، تأكيد على هذه الحقيقة التاريخية والإنسانية. فالدولة حاجة اجتماعية وضرورة سياسية وحضارية، وكل وظائفها وأدوارها لا تخرب عن نطاق خدمة المجتمع والأمة من موقع المسؤولية والسلطة. وهو ما يؤكده أحد فقهاء الشيعة المعاصرين بقوله "إن التحديات الخطيرة التي تواجه العالم الإسلامي في عقيدته وسياساته وشرعيته وتورته واقتصاده وتقافه وأمنه تفرض على المسلمين التطلع إلى إقامة دولة أي دولة تلتزم مواجهة هذه التحديات من موقع الفكر الإسلامي، قاعدة وشريعة وحركة... ومن المفروض أن يفكر الإسلاميون على مستوى المركبات الإسلامية بأن الوقوف مع هذه الدولة، الإسلامية يمثل الوقوف مع حركة الدعوة الإسلامية من موقع متقدم لأن الدولة تعطي الدعوة للإسلام حرفة عالمية من قاعدة القوى"^(١). أما شكل هذه الدولة فإن الدين الإسلامي، بكل قيمه وتشريعاته لم يحدد شكلًا محدداً للدولة والسلطة، بل حدد مجموعة من القيم والمبادئ الدستورية التي تقوم عليها، وتعمل على تنفيذها في الداخل والخارج.

أما طبيعتها فهي دولة عالمية سرحاها العالم، وليس دولة وطنية أو قومية أو قطبية، وعالميتها منبثقة من طبيعة الدين الإسلامي استناداً لقوله تعالى «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافِةً لِلنَّاسِ»^(٢).

١ - فضل الله، ١٩٩٠، ٣١٥.

٢ - سورة سيا، آية ٢٤.

ويميل علماء وفلكرو الإسلام السياسي، إلى التقليل من قيمة التسمية التي تطلق على الدولة الإسلامية. طالما احتفظت بالشروط والأهداف المطلوبة فيها، حيث تساوى لديهم مختلف التسميات باعتبارها مترادفات، كالخلافة والإمامية والإسرارة، وكذلك التسميات المعاصرة كالجمهورية والسلطنة والملكية. وبالتالي فإن شكل الدولة وسمياتها المتعددة خاضعة لظروف الزمان والمكان. كما أن القرآن الكريم لا يصف دولة بل وصف مجتمعاً.

والملحوظ هو أن تكون الدولة بكلفة مؤسساتها وسياساتها، نتاج المغربة والشوري، والعقد الاجتماعي المستند إلى اختيار الأمة ورضاهما. وأما الدولة القائمة على الاستبداد والاستفراد بالحكم والإكراه فليست منسجمة مع قيم الإسلام، وبالتالي فلا شرعية لنظام حكم سياسي لم يصل لسدة الحكم باختيار الأمة.

وإذا ما تفحصنا طبيعة المهام الملقاة على عاتق الدولة، ووظائفها، فإننا نجد أنها مهاماً ووظائف مدنية، وبالتالي فإن طبيعة الدولة في الإسلام هي دولة مدنية وليس ثيوقراطية، لأن قيم الإسلام السياسي "الشوري، والمعدل، والمساواة، والمغربة،... لا تؤسس لنظام حكم ثيوقراطي، وإنما تدعو وتحث على تأسيس حكم منبثق من الأمة وحاجاتها وطفلاتها.

ولعل من الأخطاء الشائعة في أبحاث الفقه السياسي الإسلامي، الخلط التارخي بين وظائف الرسول(ص) أو الإمام، ووظائف الدولة كمؤسسة جامحة وحاضنة لكل المكونات والأطياف، فالرسول(ص) كان يقوم بوظائف وأدوار بوصفه رسولاً ونبياً، وليس بوصفه رئيس الدولة، ولكن لا نقع في هذا اللبس فإن من الضروري تحديد وظائف الدولة كمؤسسة وهيكل إدارية بعيداً عن المهام والوظائف التي كان يقوم بها الرسول(ص) بوصفه رسولاً ونبياً.

إن التفكير في النصوص الإسلامية السياسية المتعلقة بالحكم والإدارة، يؤكّد طبيعة الدولة الإسلامية بأنها دولة مدنية بالدرجة الأولى، ترتكز على الدعائم والصفات أو المكونات الآتية:

١. التعاقد: فهي ليست دولة غلبة وإكراه وانقلاب عسكري، وإن كان ذلك سمة ارتبطت بها تجربتنا التاريخية المعاصرة، بل هي دولة تعاقدية بحيث ينوب قادة الدولة بموجب الاختيار والانتخاب الحر عن الأمة في إدارة الشؤون العامة في الدولة. فالدولة ليست بديلاً عن المجتمع والأمة، وإنما هي وعاء إرادته القانونية والسياسية. وبموجب الصفة التعاقدية تترتب حقوق

ومسؤوليات كحق الشورى، وحق الانتخاب وحق المراقبة والمحاسبة، وهو ما يضمن أيضاً المشاركة السياسية لجميع أبناء الأمة.

بـ. المشاركة: تؤكد الرؤية الإسلامية السياسية على اعتبار جميع المواطنين معنين بشكل أو بأخر بالشأن السياسي والعام، وتحت الجميع على تحمل المسؤولية والمشاركة فيها.

جـ. المراقبة والمحاسبة: وقد أكد الخلفاء الراشدون على هذا المبدأ من خلال خطبهم ودعوا جميع المسلمين لمراقبتهم وتقويمهم. فالمراقبة والمحاسبة ضروريتان وأساسيتان لضمان استقامة الدولة والمسؤولين، لأن الركون إلى الضوابط الأخلاقية، والنوازع الدينية للمسؤول فقط لا يحول دون الاعتراف السياسي والسلوكي.

ويرى الباحث أنه لا يوجد ما يمنع من الإفادة من إنجازات الأنظمة السياسية الديمقراطية للأمم الأخرى، والتي ألغزت الكثير من الأطر المحاسبية والرقابية القادرة على ضبط نزاعات التفرد والاستئثار، وتحول دون اللالعب بالتراثات العامة.

دـ. التداول والانتقال السلمي للسلطة: وقد أصبحت هذه السمة أبرز المؤشرات الحقيقة على ديمقراطية أية دولة، لأن المسؤوليات السياسية للدولة بكل مستوياتها ودوائرها ليست حكراً على فئة، وإنما هي مفتوحة ومتاحة لكل الطاقات والكتفافات الوطنية التي تشي里 الحياة السياسية والوطنية وتحقق الاستقرار والتقدم.

وهنا يدور التساؤل فيما إذا كان الإسلام يتعارض في نصوصه وروحه مع حقائق وتكوينات الدولة المدنية. والجواب على ذلك بالنفي، لأن غياب النموذج التاريخي على هذا الصعيد لا يحول دون بناء دولة إسلامية مدنية عصرية يكون من أبرز سماتها:

أـ- التكامل بين الشورى الدينية والدنيوية.

بـ- الالتزام بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية.

جـ- أن تقوم على وحدة العالم الإسلامي.

دـ- أن يقوم النظام السياسي على أساس تعاقدي، فالحاكم الصحيح تكون ولاليته على عقد صحيح وهو البيعة المرة والانتخاب المباشر هو الآلة المناسبة لذلك.

هـ- ضرورة توافق شروط الأهلية لمن يرشح نفسه لرئاسة الدولة.

٢. غاية الدولة الإسلامية:

يفرق علماء الاجتماع السياسي، والفكر السياسي الحديث، بين مفهومي الدولة المعايدة، ومفهوم الدولة الفانية، ورغم أن لكل دولة غاية، إلا أن الدولة المعايدة، غالباً ما تجعل غايتها الصالح العام، وقيمة الفرد. أما في الدولة الفانية فتقاس قيمة الفرد بحسب توجيهها نحو تحقيق غاية الدولة، أو أهدافها التي قد لا يكون الأفراد مقتنعين بها، وغالباً ما تكون الدولة الفانية، دولة ايدولوجيا مطلقة، تسعى إلى تطبيقها بغض النظر عن التضحيات والتكلفة البشرية.

يؤكد الفقهاء والعلماء المسلمين من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية، على مبدأ غائية الدولة الإسلامية، وذلك استناداً لنصوص الآيات الكريمة «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْنَا بِأَيْمَانِهَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَأَمْرَيْنَا لِيَقُولُوا إِلَّا مَا نَزَّلْنَا إِلَيْكُمْ وَلَا يَنْهَا عَنِ الْمُحَاجَةِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَعَ لِلثَّالِثِ»^(١) «وَالآيَةُ هُوَ الَّذِينَ إِنْ مَكَثُوكُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَةَ وَأَنْزَلُوا مِنَ الْغَنَوْمِ وَتَهَمَّ عَنِ الْمُنْكَرِ»^(٢).

فالدولة الإسلامية تتميز عن غيرها من الدول الأخرى بأنها لا تعبر في وجودها عن أهداف ورغبات سياسية، بل تعبر عن محتوى عقدي وهدف سماوي، ذلك أن مقوم وجودها لا بل علة هذا الوجود تمثل بإقامة شرع الله تعالى، وتطبيق أحكامه وقوانينه بعد نفي سلطة الباطل والطاغوت، المأمور بجهاده من قبل المؤمنين ولا يتم ذلك إلا بتأسيس نظام سياسي إسلامي يعبر عنه بالحكومة الإسلامية^(٣).

ويرى الباحث، أنه وعلى الرغم من غائية الدولة الإسلامية، إلا أن الإنسان هو المصور الأساسي لغايتها وهدفها، فهي ترتبط ارتباطاً جوهرياً بفكرة محورية الإنسان من حيث علاقته بالله تعالى. كما أن أي بناء على محورية الإنسان بشكل مجرد عن علاقته بالله تعالى لن يصل بالإنسان، وبالبشرية إلى المصلحة الحقيقية والسعادة الأبدية. والله قد خلق هذا الكون من أجل الإنسان وبالتالي فإن جميع المجدودات الكونية يجب أن ترتبط فلسفتها بالإنسانية، وهذا يعني أن

١ - سورة المدید، آية ٢٥.

٢ - سورة الحج، آية ٤١.

٣ - مجموعة من الفقهاء، الشيعة، ١٩٨٢، المنهاج في دراسة الدولة الإسلامية، ١١.

الدولة يجب أن تكون مدينة في واقعها بحيث تكون في خدمة الإنسان وغاياته وأهدافه، والمقصود هنا بالإنسان بجميع أبعاده وجميع حاجاته الواقعية ومصالحه الحقيقة وليس فقط الإنسان بإبعاده المادية وحاجاته الفنزارية ومصالحه الدينية.

فالدولة في الإسلام، وكذلك السلوك السياسي بصورة عامة "تدخل ضمن دائرة التشريع الديني والمعرفة الدينية والتي تعنى في النطاق الإسلامي التباعي الإمامي إلى كون تلك الدولة في عصر غيبة الإمام المهدى" معنية بجملة من الوظائف المتعلقة بالإمام المعصوم أي أن دولة الولي الفقيه تشكل نوعاً من الامتداد لدولة الإمام المعصوم، والتي أخذت مكانها في التاريخ الإسلامي^(١١).

أما وظيفة الدولة بالإضافة، إلى رسالتها الأساسيةتمثلة بنشر الدين الإسلامي والحفاظ على الشريعة فيمكن إيجازها بالوظائف الآتية:
حفظ التغور والحدود ومنع آية محاولة للتعدي والمدعوان. وإن أي خلل على هذا الصعيد يعد تهاوناً من مؤسسة الدولة.

فالأهداف الحقيقة والمطلوبة من مؤسسة الدولة، بصرف النظر عن إيديولوجيتها ومضامينها العقدية والفكريّة، هي حفظ الأمن وتوفير الاستقرار والسلام وإقامة العدل وحفظ حقوق الأفراد وحرياتهم وضمان التقدم الاقتصادي، وتوفير الفرص للجميع بلا تحيز ومحاباة وحماية المستقبل للأجيال المقبلة. فصد العداون بكل أشكاله، هو من المهام والوظائف الأساسية للدولة، وأي تقصير لها في هذا السياق تحاسب عليه.

حفظ المصالح العامة، فمؤسسة الدولة لا يمكنها تعميق شرعيتها في القضاء الاجتماعي دون سعيها المتواصل لحفظ مصالح شعبها العامة. والدولة التي تفترط بمصالح شعبها تفقد شرعيتها الاجتماعية تعتبر غير ملتزمة بوظائفها الرئيسية. فكل التصرفات والممارسات الداخلية والخارجية التي تقوم بها الدولة ينبغي أن تكون في نطاق حفظ مصالح المجتمع المتعدد. تحقيق العدالة في المجتمع الإنساني، حيث تتضارب الإيرادات وتتعدد المسوولات وتراتك

نزعات السيطرة والهيمنة، فيكون من وظائف الدولة الكبرى تحقيق العدالة في المجتمع، سواء في الفرص التي تتيحها لشعبها، أو في توزيع التروات والإمكانات، أو في مشروعات البناء والتنمية. فالدولة كمؤسسة، معنية بإيجاز مفهوم العدالة في حياة مجتمعها.

ويعتقد الباحث بأن الصيغة الاعتمادية للدولة "النظام الاعتمادي" القائمة على أساس كونفدرالي رباعي يكون هو النظام الأنسب لشكل الدولة الإسلامية المعاصر، وذلك لأن تطبيق مثل هذا النظام يحول دون حدوث المشكلات التي واجهت هيكل الدولة الإسلامية منذ المهد الأموي وحتى الخلافة العثمانية، حيث كانت المركزية المفرطة، واحتياط السلطة في عاصمة واحدة، دون مراعاتها لخصائص الشعوب والأقوام المندرجة ضمن إطارها عاملًا رئيسيًّا في إثارة الفتن والقلائل في الدولة الإسلامية وحدوث الانقسامات، وخروج الولايات وبعض الأقاليم على سلطة الدولة مما كان يؤدي إلى تلاشها وانهيارها.

ومن خلال مراجعة أسباب انهيار دولة الخلافة الإسلامية نلاحظ أن المركزية المفرطة، واحتياط السلطة، وكذلك تركيز الثروة بأيدي طبقة محددة، بالإضافة إلى ضعف العامل الثقافي وخاصة تراجع اللغة العربية، أبرز الأسباب في فشل الدولة الإسلامية ويلخصها أحد المفكرين البارزين المعاصرين بقوله "وكانت اللغة العربية المرجع لأصول الدين الواحد، أقوى سبب للتوحد إلى أمة الإسلام وإن بقيت لغات أخرى أشيء عند العامة... كما كانت مركزية السلطان المفرطة طاردة، كذلك كانت الثروة تتركز وتفرق مجتمع المسلمين ودولهم تبايناً، بينما عرف الدين في أصوله، الحكم موحدًا بالشوري والتناصح، والممال موحدًا بالتعاون سعيًا إلى كسبه وإنفاقه له زكاة وتكافلًا يقرب ولا يفسده منْ ولا أذى يجافي بين المؤمنين، وكان آخر عهد المسلمين بسلطان واسع يضم وسط الأمة هو الخلافة العثمانية التي امتدت ونظمت الأرضي العربية ثم امتدت شمالًا في أرض البلقان، لكن مركزية الجبروت لم تتمكن الوحدة بالشوري، بل كانت عامل فتنة ضاعفتها احتكار الثروة وضعف الثقافة الإسلامية عمومًا، ذلك أهاج النزعات القومية في البلقان، لأن الإسلام لم ينتشر ليجمع القلوب بينهم وبين العرب، أو الآتراك أنفسهم لأن دعوات غريبة على الدين فشتت في قيادات، أثارت عصبيات العامة ودفعتها مكائد الغربيين المريضة على هدم الإسلام ليصدوا خطره ويرثوه"^(١).

وبالتالي فإن النظام الاتحادي الكونفدرالي، القائم على أساس الالامركرية للولايات والأقاليم، بحيث تتمتع مختلف الأقاليم والولايات باستقلال إداري ذاتي والحكم الذاتي، بحيث يكون فيها برمليات مستقلة وحكومات محلية خاصة بها، ويكون هناك مراعاة لخصوصيات كل إقليم، وخاصة فيما يتعلق بالموانئ الثقافية والمعيشية، وتتمتع بمختلف جوانب الحرية وحقوق الإنسان، وكذلك تراعي الاختلافات الدينية والمذهبية، وفي نفس الوقت يتساهم جميع أبناء الولايات والأقاليم، المشاركة في اتخاذ القرارات الإستراتيجية المتعلقة بالأمة الإسلامية، وهذا في جوهره صورة عصرية متطورة لما كان سائداً في العهد العثماني، والذي كان قائماً على الأساس الملي، بحيث كان غرذجاً رفيعاً للتعايش السلمي والتعاون التبادل بين الجماعات القومية والدينية والأقليات المختلفة، وبشهادة أيضاً إلى حد كبير نظام الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما تحاول أيضاً أوروبا أن تخدو حذوه والاقتفاء به، ويكتنـا كأسـة إسلامـية اكتساب خبرـات الأوروبـيين المعاصرـة في هذا المجال، والذين انطلـقوا من الأسس الـاقتصادـيـة نحو الوحدـة الكاملـة.

٤. شروط رئيس الدولة وحقوقه

لا يتـشـرـط أـهـلـ الـسـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ، فـيـ الخـلـيقـةـ أـوـ الإـمـامـ أـنـ يـكـونـ أـفـضـلـ أـهـلـ زـمانـهـ وـأـمـاـ ماـ يـدلـ عـلـىـ جـواـزـ الـعـقـدـ لـلـمـفـضـولـ، وـتـرـكـ الأـفـضـلـ لـخـوفـ الفتـنـةـ وـالـتـهـارـجـ فـهـوـ أـنـ الإـمـامـ إـنـاـ يـنـصـبـ لـدـفـعـ الـعـدـوـ وـحـمـاـيـةـ الـبـيـضاـ، وـسـدـ الـخـلـلـ وـإـقـامـةـ الـحـدـودـ، وـاسـتـخـارـاجـ الـحـقـوقـ^(١)ـ.ـ

ويـتـقـنـ فـقـهـاءـ وـعـلـمـاءـ الـسـنـةـ وـالـشـيـعـةـ، عـلـىـ أـبـرـ الشـرـوـطـ الـأـسـاسـيـةـ الـوـاجـبـ توـافـرـهاـ فـيـ الـحاـكـمـ الـمـسـلـمـ.ـ وـمـنـ الـطـبـيـعـيـ أـنـ يـخـتـلـفـ الـعـلـمـاءـ فـيـ بـعـضـ هـذـهـ الشـرـوـطـ، وـهـذـاـ عـانـدـ إـلـىـ أـهـلـ الـسـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ يـعـتـبرـونـ الـإـمـامـ الـفـرـوعـ الـتـيـ يـبـحـثـ عـنـهـ فـيـ الـكـتـبـ الـفـقـهـيـةـ، فـيـماـ يـعـتـبرـهاـ الـشـيـعـةـ مـنـ الـأـصـوـلـ.ـ فـالـسـنـةـ يـنـظـرـونـ إـلـىـ الـإـمـامـ كـرـنـيـسـ دـوـلـةـ يـتـخـبـهـ الـشـعـبـ أـوـ نـوـابـ الـأـمـةـ، أـوـ يـتـسـلـطـ عـلـيـهـ بـاـنـقـلـابـ عـسـكـرـيـ، وـمـاـ شـابـهـ ذـلـكـ.ـ أـمـاـ الـشـيـعـةـ الـإـمـامـيـةـ فـيـنـظـرـونـ إـلـىـ الـإـمـامـ بـأـنـهـ اـسـتـمـارـ لـلـنـبـوـةـ، وـبـالـتـالـيـ يـجـبـ أـنـ يـتـصـدـىـ هـذـهـ الـوـظـيـفـةـ مـنـ يـتـمـعـ بـمـوـاصـفـاتـ اـسـتـثنـائـيـةـ فـيـ عـدـالـتـهـ

وعصمه وقادته الحكيمـة، ويرى الباحث أن هذا التباين بين الطرفين متعلق بالماضي من حيث قضية خلافة الرسول (ص)، والأئمة الإلـئـنيـ عشر - رضي الله عنـهم -، ولم يـعـد لهـ أيـ حضور معاصرـ، كما لم يـعـد هناكـ أيـ مـرـرـ لـإـقـاهـهـ كـمـنـصـرـ خـلـافـ بـيـنـ أـهـلـ السـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ وـبـيـنـ الشـيـعـةـ الإـلـامـيـةـ. أماـ فيـ عـصـرـنـاـ الـحـالـيـ فـإـنـ هـنـاكـ مـبـادـئـ أـسـاسـيـةـ وـشـرـوـطـاـ بـدـيـهـيـةـ لـاـ بـدـ مـنـ توـافـرـهاـ فـيـ الـحـاـكـمـ، وـهـوـ أـمـرـ مـتـعـارـفـ عـلـيـهـ فـيـ عـصـرـنـاـ الـحـدـيـثـ، إـذـ أـنـ الـدـسـاتـيرـ الـمـخـلـفـةـ تـذـكـرـ شـرـوـطـاـ مـعـيـنـةـ يـجـبـ توـفـرـهاـ بـرـئـسـ الـدـوـلـةـ، وـقـدـ سـيـقـ أـنـ أـجـلـهـاـ اـبـنـ خـلـدـونـ فـيـ مـقـدـمـتـهـ بـقـوـلـهـ "أـمـاـ شـرـوـطـ هـذـاـ الـنـصـبـ فـهـيـ أـرـبـعـةـ: الـعـلـمـ وـالـعـدـالـةـ وـالـكـفـاـيـةـ وـسـلـامـةـ الـحـوـاسـ وـالـأـعـضـاءـ مـاـ يـؤـثـرـ فـيـ الرـأـيـ وـالـعـمـلـ".^(١)

ويقصد بالعلم هو الذي يمكن صاحبه من النظر في المسائل الدينية والدينوية نظرة الخبرـيـةـ المتـكـنـ مـنـ اـخـازـ الرـأـيـ الصـحـيـحـ. وأـمـاـ الـعـدـالـةـ فـقـدـ عـدـهاـ بـعـضـ الـفقـهـاءـ الـشـرـطـ الـأـوـلـ وـالـأـسـاسـيـ منـ شـرـوـطـ الـإـلـامـةـ، وـالـمـرـادـ بـالـعـدـالـةـ التـقـوـيـ وـالـصـلـاحـ، لـأـنـ الـوـلـاـيـةـ أـمـانـةـ، وـالـفـاقـسـ غـيرـ أـمـيـنـ فـلـاـ يـوـلـيـ الـفـاسـقـ الـإـلـامـةـ. وأـمـاـ السـلـامـةـ الـجـسـديـةـ فـيـقـدـصـ بـهـاـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ مـبـاشـرـةـ أـعـمـالـ الـخـلـافـةـ بـشـكـلـ كـامـلـ.

ويلاحظ بأنـ الشـرـوـطـ الـأـسـاسـيـةـ الـوـاجـبـ توـافـرـهاـ بـالـحـاـكـمـ الـمـلـمـ مـتـفـقـ عـلـيـهـاـ تـقـرـيـباـ، عندـ أـهـلـ السـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ وـعـنـدـ الشـيـعـةـ الـإـلـامـةـ. وإنـ كانـ الشـيـعـةـ الـإـلـامـةـ أـكـثـرـ تـشـدـداـ فـيـ الشـرـوـطـ الـوـاجـبـ توـافـرـهاـ بـوـلـاـيـةـ أـمـرـ الـمـسـلـمـينـ نـظـرـاـ لـأـلـهـيـةـ وـخـطـورـةـ هـذـاـ الـنـصـبـ، حـيـثـ "إـنـ مـنـ يـتـولـيـ الـحـكـمـ الـشـرـعيـ هـمـ الـأـنـبـيـاءـ، أـوـ الـرـبـانـيـونـ، أـوـ الـأـحـبـارـ، باـعـتـبـارـهـمـ يـعـتـلـونـ رـابـطـةـ السـماءـ، وـيـكـتـسـبـونـ هـذـاـ الـحـقـ مـنـ اللهـ، وـلـذـكـ فـلـاـ بـدـ أـنـ يـكـونـواـ مـؤـهـلـينـ هـذـهـ الـمـسـؤـلـيـةـ، وـهـذـاـ الدـوـرـ مـنـ خـلـالـ الـمـوـاصـفـاتـ الـخـاصـةـ الـتـيـ يـعـكـرـ أـنـ تـجـمـعـهـاـ الـعـصـمـةـ فـيـ الـأـنـبـيـاءـ وـالـأـوـصـيـاءـ، وـالـعـلـمـ بـعـنـاءـ الـوـاسـعـ مـعـ الـعـدـالـةـ الـعـالـيـةـ فـيـ الـأـحـبـارـ".^(٢)

ويرى الباحث أنـ كـيـراـ منـ الشـرـوـطـ الـتـيـ أـكـدـتـ عـلـيـهـاـ أـدـبـيـاتـ الـفـقـهـ الـسـيـاسـيـ الـإـلـامـيـ فـيـ هـذـاـ الجـالـ، أـصـبـحـتـ تـسـوـجـبـ الـمـرـاجـعـةـ، لـأـنـهـ لـيـسـ أـحـكـاماـ مـحـكـمـةـ وـرـدـتـ فـيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ

١ - المقدمة، ١٩٩٢.

٢ - المحكيم، ١٩٩٢، ١٧٣.

أو السنة النبوية المؤكدة، بل اقتنتها ظروف وأوضاع معينة في سالف الزمان لم تعد موجودة في عصرنا الحاضر. وبالتالي فلا بد من قيام المسلمين جميعاً، بإعادة تقييم المؤسسة الشورية التي لها صلاحيات النظر في أعمال الحكم وسيرته، ولها الحق في عزله، كما لها الحق في توليه، فلو وُجدت هذه المؤسسة ومارست مسؤوليتها بصورة واضحة وكاملة، لاستوت الأمور ولم تحدث الفتنة والخلافات. كما أنه لا بد من الإقرار بأن معظم الحكومات الإسلامية المتعاقبة، عند السنة وعند الشيعة على السواء، قد عملت على ترسين مقولات وتبنيات لأعماهم وأخراجهم، مبررين ذلك بجرتهم على وأد الفتنة ومنعها، مكرسين مقوله "سلطان غشوم خير من فتنة لا تدوم"، ومقوله "المستبد العادل" كوسيلة لقمع المعارضة السياسية للحكام وتكريس الاستبداد، بحيث أصبح مصطلح المعارضة السياسية في الإسلام يكاد يترافق مع مفهوم الفتنة في معظم الأديبيات السياسية الإسلامية، وهو ما انعكس سلباً على الفكر التربوي السياسي الإسلامي.

كما ويرى الباحث، ومن خلال مراجعة نقدية، لمؤسسة رئاسة الدولة الإسلامية "مواصفات المحاكم وصلاحياته" عند كل من أهل السنة والجماعة، وعند الشيعة الإمامية بصورة عامة، باعتباره أحد أبرز موروثات الفقه السياسي الإسلامي، فإنه يستدعي تطويراً يتاسب مع طبيعة العصر وأوضاع المسلمين، حيث هناك تضييق كبير لمؤسسة رئاسة الدولة، سواء من حيث المواصفات التي يُشترط توفرها في الرئيس، أو من حيث الصلاحيات التي تتوافق إليه، ويكاد يكون تاريخ الدولة الإسلامية قد بني في الواقع على ذلك، وإذا كان الشرع قد أحاط منصب الإمامة أو الخلافة بقسط مقدر من الماهية بما كلفه به من مهمة حراسة الدين، وما فرض في حقه من الطاعة، فإن الفقه السياسي كما يبدو لنا قد ضخم من ذلك المنصب بما تجاوز به مقصد استباب وحدة الأمة على أساس العدل المنتج للعمaran والتقدم والازدهار، إلى ما يفترى الرئيس بأن يمارس الاستبداد، وذلك بخلاف ما سار عليه الخلفاء الراشدون الذين أرسوا مبدأ التعاقد والذي يتلور ويبعد واضحًا في خطبة أبي بكر الصديق إنْ توليه الخلافة فإن رأيتون على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فقوموني" .^{١١٠} مقوله الخليفة عمر بن الخطاب "إذا رأيتم فيَّ اعوجاجا فقوموني".^{١١١}

ففي الفقه السياسي يشترط في الترشح لمنصب الرئاسة شروط كثيرة تترك في بعدها على المنحى الإيماني والأخلاقي والعلمي كما هو واضح، ثم يوكل إليه التصرف في شؤون الأمة بجهداته، تصرفًا يشبه أن يكون مطلقاً، في نطاق ما هو مسموح به في الشرع، وليس في هذا الفقه من أحکام الشورى المقيدة لتصرف الرئاسة قدر ذو بال، وإن وجد شيء من ذلك فإن الشورى المعلمة لا الملزمة كانت هي الصوت الأعلى فيه، وهو ما جرى الأمر عليه في الواقع المحكم في الدولة الإسلامية طيلة تاريخها تقريباً.

ويبدو أنَّ الفقه السياسي الإسلامي كان ينحو في هذا الشأن المنحى المتمادي من جهة، ومنحى انتفاء الفتنة والسيطرة من جهة أخرى، وكانَ الشروط الإيمانية والأخلاقية المشروطة في الإمام، اُتُّخذت مبرراً لتوسيع سلطته، واعتبرت ضماناً لالتزام بالعدل والابتعاد عن الاستبداد، فاوكل الإمام إذن إلى تقوه وعلمه في تصرفاته، وانحرفت بذلك الأحكام الشرعية المقيدة لتلك التصرفات من خارج ذات الإمام مثل أحکام الشورى وما في حكمها.

وفي هذا الصدد يمكن في سبيل المراجعة، العودة إلى نصوص الشرع وإلى واقع ما جرى به التاريخ، فقد جاءت الآيات القرآنية المقيدة لتصرفات الإمام في الشورى صريحة بيتة كما في قوله تعالى: ﴿وَشَاعِرُوهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^١ وفي قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى يَبْتَغُهُمْ﴾^٢ وجاءت السيرة النبوية مطبقة لذلك على وجه قطعي، إذ لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم يقطع برأي في الشأن السياسي إلا عن مشورة من أصحابه، وكثيراً ما كان يتصرف بمقتضى رأيه المخالف لرأيه، والتزم ذلك النهج الخلفاء الراشدون في عموم تصرفاتهم، ثم بين التاريخ أنَّ الإمام حينما يُوكل إلى شروط التقوى والعلم حتى وإن كانت متحققة فيه بالفعل دون الرقابة الماخرجية من الأمة، فإن شهوة السلطان سرياً ما تسقط به في مهاوى الاستبداد.

إنَّ هذا التأكيل من جهة، وهذه العبرة التاريخية من جهة أخرى يدفعان إلى ضرورة أن يتوجه الأنماذج بشأن الرئاسة وجهة التأسيس للأحكام الشرعية التي تضمن أن يتصرف رئيس

١ - آل عمران، آية ١٥٩

٢ - الشورى، آية ٣٨

الدولة في شؤون الأمة تصرفاً شورياً، وذلك ابتداء من إضافة شرط من شروط اختيار الحاكم متمنلاً في أن يكون المرشح للرئاسة مؤمناً بالشورى معروفاً بمارسه الفعلية لها، ومروراً باستحداث المؤسسات الأهلية التي يكون لها دور الشورى الملزم له، والرقابة الدقيقة عليه، وانتهاء إلى أن يكون إخلاله بالشورى سبباً كافياً لعزله عن منصب الرئاسة.

ثالثاً: آليات النظام السياسي الإسلامي الشوري، البيعة، أهل العمل والعقد، الأحزاب والمعارضة:
رغم تناول هذه الموضوعات سابقاً في الدراسة كمفاهيم فكرية في الفكر التربوي السياسي الإسلامي إلا أنها ستتناولها في هذا الباب من حيث كونها آليات هامة للوصول وبلورة نظام حكم إسلامي صحيح، من حيث الكيفية والشكل.
ورغم وجود اتفاق عام على المفاهيم والمبادئ الرئيسية لدى أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، إلا أن هناك اختلافاً في تناول هذه المفاهيم، وكيفية تطبيقها، ويدرك إيجازاً أبرزها على النحو الآتي :

١- الشوري:

وتعني حق الأمة في المشاركة السياسية بأمور الحكم وصنع القرار السياسي، وإذا غابت هذه المشاركة السياسية من الأمة يصبح نظام الحكم استبداًياً فردياً شمولياً.^(١) ويمكن صياغة تعريف لها بلغة المصطلح بأنها "اختدال القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة".

وأهم مجالاتها انتخاب الأمة لقائدها، كحق من حقوقها، أو حقوق أفرادها البالغين سن الرشد^(٢) وكذلك اختيار الأمة نوابها من أهل العمل والعقد، وهي المؤسسة التقليدية المفترض أنها تمثل الأمة، ومنها يستمد الحاكم سلطته العامة. كما تعني صدور الحاكمين على اختلاف مستوياتهم فيما يتخذونه من قرارات أو يحددونه من أوضاع وتنظيمات عن رأي أهل العلم

١ - عبد الخالق، ١٩٩٨:٤١.

٢ - عباسى مدنى، ١٩٧٨:٧٤.

والخبرة والمعرفة فيما يحقق مصلحة الأمة أو ما يتعارض معها. فما حقق مصلحة الأمة وجب إيازه، وما لم يتحقق ذلك وجب منعه^(١).

كما أن هناك أدلة في السنة النبوية والراجع عند العلماء في حكم الشورى، أنها واجب مفروض على المحکام أن يشاوروا الأمة في الأمور العامة، وبالتالي فهي فريضة إسلامية واجبة على المحکمين والمحکومين، فعلى المحکم أن يستشير في كل أمور المحکم والإدارة والسياسة والتشريع، وكل ما يتعلق بصلحة الأفراد أو المصلحة العامة، وعلى المحکومين أن يشروا على المحکم بما يرونوه في هذه المسائل^(٢).

ويتفق الشيعة الإمامية مع أهل السنة والجماعة على اعتبار الشورى إحدى الآليات الهامة للوصول إلى الرأي الصحيح، وضرورة أن تتحقق الشورى في واقع الحياة والمجتمع بالطريقة المناسبة، ويعتبرونها أصدق الآليات وأصحها لمعرفة الحقيقة وجلاء الأمر وتوضيح السبل، وهي أثر طبيعي لاحترام الإسلام للعقل، كما أنها مظهر للمساواة بين المسلمين، وحرية إبداء الرأي والتقدير.

ويرى الباحث أن الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية حول الشورى هو خلاف سياسي يدور حول قضية تاريخية محددة تتعلق بالآلية التي كان ينبغي إتباعها في اختيار خليفة رسول الله (ص) حيث يقول الشيعة بالنص والتعيين، فيما يؤكد أهل السنة والجماعة بوجوب تطبيق الشورى.

ويرى الباحث بأن هذا الخلاف قد أصبح من الماضي، حيث انتهت عهد الأئمة الإثنى عشر المنصوص عليهم منذ الفيبة الكبرى سنة ٣٢٩هـ، مثلما انتهت أيضاً عهد الخلفاء الراشدين. أما الآن فاصبحت الشورى منهاجاً راسخاً في الفكر السياسي الإسلامي الشيعي المعاصر، وهو ما تتضمنه أدبيات نظرية ولایة الفقيه، وما تجسد حقيقة في الدستور الإسلامي الإيراني المعمول به حالياً في إيران، حيث تؤكد النصوص المتعددة، والتكررة على وجوب الأخذ بالشورى، بمختلف مستويات ومؤسسات الدولة.

١ - العوا، ١٩٨٩، ١٨٠.

٢ - عودة، ١٩٦٧، ٤٦.

ومن ناحية أخرى فإن التجربة التاريخية لدى أهل السنة والجماعة تكاد تخلو من واقعة واحدة لتطبيق الشورى، وأالية في اختيار الحاكم بعد عهد الخلفاء الراشدين، مع الأخذ بعين الاعتبار أن التحفظ الشيعي على الشورى، كآلية لاختيار الإمام يستند إلى الواقع التاريخي الإسلامي المضطرب وحرمان الشيعة من الوصول إلى السلطة بشتى الوسائل، وبالتالي فإن جذر هذا الخلاف يعود لأسباب سياسية بحتة.

ويرى الباحث في هذا المجال أنه إذا كانت الشورى كما يراها مفكرو أهل السنة والجماعة القدامي والمعاصرون باعتبارها تعني في حياتنا العامة "صدر الحاكمين على اختلاف مستوياتهم فيما يتخذونه من قرارات، أو يحدّثونه من أوضاع وتنظيمات عن رأي أهل العلم والخبرة والمعرفة فيما يحقق مصلحة الأمة أو ما يتعارض معها. فما حقق مصلحة الأمة وجب إمضاؤه، وما لم يتحقق ذلك وجب منعه"^(١). فإن الفكر الشيعي الإمامي المعاصر قد تجاوز رؤية أهل السنة والجماعة في هذا المجال، حيث أزيلوها "الشورى" من المجال النظري إلى مجال التطبيق العملي، وهو ما نراه واقعاً في تجربة الجمهورية الإسلامية الإيرانية منذ ثلاثة عقود، فعلى الرغم من انتفاء التجربة الإيرانية لمدرسة أهل البيت في المجال العقدي والفكري، إلا أنها على أرض الواقع تحبّس نظرية الشورى من خلال واقع قانوني. وعلى سبيل المثال فإن الآلية لفرز أحد الفقهاء ليكون رئيساً للدولة وإماماً للأمة، ففعّل على عاتق أهل الحل والعقد، وحسب دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية المخرب الفقهاء الذين ينتخبهم الشعب، وللاحظ أن الأمة هي المصدر الأساسي للسلطة، سواء بالنسبة للفقيه القائد أو مجلس صيانة الدستور أو رئاسة الجمهورية، وبذلك نلاحظ تقارباً كبيراً بين مدرسة السنة ومدرسة الشيعة على أرض الواقع في المجال الشورى العملي. كما أن القائد "الفقيه الولي" يتساوّي في حقوقه وواجباته مع بقية أفراد الأمة أمام القانون.

وقد أثار نجاح تطبيق هذه الصورة المصرية للشورى الإسلامية دهشة بعض المفكرين العلمانيين المعروفين بمعارضتهم الشديدة لكل ما يسمى بحركات الإسلام السياسي المعاصرة

حيث يقول أحدهم "إن الإسلاميين في إيران أرسوا جمهورية تمارس الانتخابات الشعبية والاستفتاء المجاهيري، لها مجلس تأسيسي، وبرلمان" حيث تجري نقاشات حقيقة وسجالات حامية" ورئيس للجمهورية ومجلس وزراء ونكتلات حزبية، ودستور..... ولها العلاقات كلها والارتباطات جميعاً بأوروبا المدينة كتاريخ، وكمؤسسات سياسية وحكومية وإدارية"^(١)

- البيعة :

سبق وأشار إلى أن النظام الإسلامي قرر البيعة وسيلة وآلية لإسناد السلطة إلى الحاكم بباشرها نيابة عن الأمة. فإذا وصل الحاكم إلى الحكم عن طريق مشروع وتوفرت به الشروط المعتبرة وجوب على المسلمين كافة مبaitته ومناصرته وعدم الخروج عليه، وذلك حفاظاً على وحدة الأمة الإسلامية. استند الفقهاء في ذلك على القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وأحكام الفقهاء. يقول الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ ظَكَّ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْتَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَوْتَهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢) وقوله تعالى أيضاً ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايِعُوكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَتَاهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾^(٣). كما وردت أحاديث كثيرة تدل على أن الرسول(ص) طلب البيعة وأخذها قولاً وفعلاً في بيعة العقبة الأولى والعقبة الثانية ويوم الحديبية. ويقول الرسول(ص) "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتةً جاهلية"^(٤)

ويجملها ابن خلدون بقوله "اعلم أن البيعة هي على العهد على الطاعة، لأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينزعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد"^(٥).

١ - العظم، صادق جلال. ١٩٩٥. ١٣٢.

٢ - الفتح آية ١٠.

٣ - الفتح آية ١٨.

٤ - الإمام مسلم .٢٢٨ / ١٢

٥ - ابن خلدون. ٢٠٩.

ويؤكد جمهور أهل السنة والجماعة، بأن البيعة بعنوانها السياسي هي عقد وعهد يستلزم الوفاء بين طرفين هما الحاكم والأمة، فالآمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم وبيعته وينتها أهل الحل والعقد، وأما الحاكم فهو الطرف الثاني الذي أُسندت إليه السلطة ويزاولها نيابة عنها بوجوب أحكام الشريعة الإسلامية، وبال مقابل فله على الأمة حق الطاعة والنصرة ما دام ملتزماً بأحكام الشريعة الإسلامية. وبالتالي فقد كانت البيعة تشكل ركيزة أساسية في مسألة إسناد السلطة السياسية كما أصبحت عرفاً سياسياً حتمياً متبعاً عند استلام السلطة وكانت البيعة يتعين: البيعة الخاصة والبيعة العامة. فالبيعة الخاصة كانت من أهل الحل والعقد، والبيعة العامة من جمهور الناس وعامتهم في المسجد.

فالبيعة خصيصة من خصائص نظام الحكم في الإسلام، ونلاحظ أن الإسلام تفرد بها عن غيره من النظم الأخرى والتي كانت سائدة وتقوم على أساس استبدادي ووراثي.

ومن خلال البيعة يقيد الدستور الإسلامي الحاكم والأمة كليهما بالأحكام الشرعية. ولا يحق لأحد هما سواءً أكان الحاكم أم الأمة ممثلة بأهل الحل والعقد، المتروج على أحكام الشريعة أو تشريع الأحكام المختلفة لها انسجاماً مع قوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَخْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١) وقوله ﴿وَمَنْ لَمْ يَخْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢) أي ظلموا أنفسهم لمخالفتهم شرع الله. وقوله تعالى أيضاً ﴿وَمَنْ لَمْ يَخْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣)

أما تحفظ الشيعة الإمامية على البيعة كآلية، ففرجعه أن معظم البيعات في التاريخ الإسلامي كانت تتم بالإكراه والقوة، وكانت في جوهرها إقراراً بأمر واقع لم يتم حسب أصول الشريعة الإسلامية، كما أن الشيعة الإمامية، يرون بأن الإمام هو أفضل أهل زمانه لتوفير شروط الإمامة فيه، ولا يجوز مبادلة أحد غيره مع وجوده، فإن عقدها قوم للغرض، كان المقصود له من الملوك وليس من الأئمة^(٤).

١ - المائدة آية ٤٤.

٢ - المائدة آية ٤٥.

٣ - المائدة آية ٤٧.

٤ - الغرابي، ٢١٢، ٢٠٠٠.

فالإمام هو أفضل الناس في الظاهر والباطن، ويستدلون على وجوب تبنيه من الله -عز وجل- بالنص لأنَّه لا يعلم أحد أفضل الناس إلاَّه.

وبالتالي فإنَّ البيعة عند الشيعة الإمامية هي عبارة عن تصرف شكلي، وواجب ديني لا يترتب عليه أثر، فالإمام يستمد سلطته من الله تعالى، وليس من الأمة، أما البيعة فهي بنيابة الإعلان عن ذلك للعامة.

ويرى الباحث بأنَّ هذا التباين حول البيعة بين الجانبيين قد أصبح من الماضي ويتعلق فقط بالجانب التاريخي، وكان له ما يبرره من خلال فحص معظم اليمات التي جرت على مر التاريخ الإسلامي حيث جانت في معظمها قواعد الشورى الإسلامية.

أما في عصرنا الحديث، فيمكن القول ومن خلال تأمل مفهوم البيعة، كآلية، أنَّ الفقه الإسلامي قادر على التطوير وإعطاء الإطار العام لنظرية الحكومة الإسلامية، والكثير من التفاصيل المرتبطة بالحاكم، وأسلوب الحكم، وهذه الآلية سواءً قامت على أساس فكرة الانتخاب، أو الاستفتاء، أو على أساس أي فكرة أخرى فالمهم أن تعطي للمشاركة الشعبية في الحكم مساحة واسعة، بحيث يمكن القول إنَّ الرأي الشعبي -بعد الفقه- له الدور الأكبر في تعين مسار النظام السياسي الإسلامي حيث إنَّ الحكومة الإسلامية لا يمكن أن تقام بدون بيعة شعبية.

ويلاحظ الباحث من خلال العودة إلى عهد الرسول (ص) أنَّ صيغة البيعة صيغة تعاقدية بين القائد والأمة أو ممثليها في مجالس الشورى المنتخبة -مهما كان إسهامها- تلتزم فيها الأمة طاعة الرئيس طالما ظل ملتزماً بأحكام الشريعة وقام بواجباته على أكمل وجه، وهذا ما نلاحظه من خلال بيعة العقبة على الأساس التعاقدي بين الأمة والقائد الرسول (ص)، وهو ما جسده الخلفاء الراشدون عند توليهم مسؤولياتهم، وخير ما يمثل ذلك خطبة أبي بكر الصديق "أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإنْ أحسنت فأعينوني وإنْ أساءت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".^(١)

كما أنه وفي هذا الإطار لا يمكن تبرير العقد والبيعة من أهم محتوى لها وهم الرضا والاختيار^١ ذلك أن البيعة في فرات كثيرة من تاريخ المسلمين قد فقدت مضمونها من كونها رمزاً للمراعاة والاختيار فصارت عملاً إكراهاً وشكلاً دون مضمون،... ولسنا نعني بالعقد البيعة التي هي صفة باليد وإنما تعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك الرضا من جانبين: المعقود له "أي الإمام" والعاقدين له "أي أهل الاختيار" وهذه الشروط وجوب التأكيد من اتصف العقد بها حتى يصير عقداً شرعاً تقوم به الإمامة وال اختياراً "شوري واجتهاداً" لا "غلبة وغصباً"^(٢).

ويرى الباحث أنه من الصعب تطبيق البيعة في عصرنا الحاضر على النحو الذي عرفت به في التاريخ الإسلامي، لا بل إن المسلمين الأوائل حتى في بيعة أبي بكر الصديق، والتي وصفها عمر بن الخطاب بأنها كانت "فلته"، كانوا يتلمسون تطوير الآلية التي ينبغي إتباعها في هذا المجال بحيث تشمل الأمة الإسلامية جميعاً، وبالتالي يمكن القول بأن فكرة الانتخاب الشعبي المباشر في صناديق الاقتراع بطريقة حرة ونزيفة فعلاً هي أصدق الوسائل تعبيراً عن حق الأمة في اختيار قادتها، ومن يمثلها وينبئ عنها في تنفيذ شرع الله وهذا هو التطبيق الأمثل لمفهوم البيعة.

٤- أهل العل و العقد:

كما سبق وأشارنا في الفصل الثاني فإنه لم يرد في القرآن الكريم أو السنة النبوية نصٌّ صريحٌ في تحديد هذا المفهوم، ففي قوله تعالى ﴿وَشَارِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ وقوله أيضاً ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ يعود الضمير على المسلمين بمجموعهم، ومع هذا فإنه ليس كل مسلم أهلاً لهذا الأمر أو قادراً على إبداء الرأي، حيث إن أهل الشورى هم جماعة من أهل البصيرة والرأي والقدرة على الاستنباط في سائر الأمور التي تحتاجها الأمة ولم يرد بها نص في الكتاب أو في السنة النبوية^(٣).

ونظراً لعدم وجود نصوص شرعية بشأن أهل العمل والعقد وطريقة اختيارهم، ومواصفاتهم، ووظائفهم فقد وقع خلاف شديد بين الفقهاء في تحديد مدلول هذا الاصطلاح، وفي عددهم.

١- إسماعيل، سيف الدين، ١٩٩٨، ٣٧٠.

٢- أبو عبد، عارف، ١٩٩٦، ٢٤١.

فالماوردي يسميه أهل الاختيار، ويشرط فيهم ثلاثة شروط هي العدالة والعلم والرأي والحكمة^(١) والبغدادي يسميه أهل الاجتهد قال الجمهور الأعظم من أصحابنا.....إن طريق ثبوت "الإمامية" الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهد منهم واختارهم من يصلح لها^(٢) وأما صاحب تفسير المنار فيوضح بأن أهل الحل والعقد أولوا الأمر "أولوا الأمر جماعة أهل الحل والعقد وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجندي وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الم حاجات والمصالح العامة"^(٣). أما إمام الحرمين الجويني فيرى وجوب توفر صفات أخرى غير التي ذكرت أو غير التي ذكرها الماوردي بقوله ما نعلمه أن النسوة لا دخل لهن في تعيين الإمام، وكذلك لا يناظر هذا الأمر بالعبيد، ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعذون من العلماء، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة^(٤).

أما من يتولى تعيين أهل الحل والعقد، فهذه قضية لم يتناولها الفقهاء، باستثناء القاضي أبو يعلى الفراء بقوله متسائلاً "هل يجوز لل الخليفة أن ينص على أهل الاختيار كما ينص على أهل المهد؟ فقد قيل أنه يجوز لأنها من حقوق خلافته، وقياس مذهبنا أنه لا يجوز^(٥)".

ويرى الباحث بأن مفهوم أهل الحل والعقد، من أكثر المفاهيم اضطراباً وغموضاً في الفقه الإسلامي وكذلك من أكثر المفاهيم خلافاً بين الفقهاء، علماً بأنه في نفس الوقت من أكثر المفاهيم أهمية في النظام السياسي الإسلامي، ونجد أن معظم الفقهاء قد أكدوا في كتب الفقه السياسي الإسلامي على أهمية أهل الحل والعقد أو أهل الشورى أو أهل الاختيار. إلا أنه ورغم ذلك فقد ظل مفهوماً غامضاً، ولم يتم تحديد وتفصيل هذه الجموعة من حيث صلاحياتهم ودورهم، كما أن أهل الحل والعقد كانوا أهل عقد فقط عندما تكونوا من عقد البيعة لعثمان وعجزوا عن حلها، لغياب القواعد والآليات التي تحدد سلطتهم وطريقة تعاملهم مع الخليفة

١ - الأحكام السلطانية.٤.

٢ - أصول الدين.٢٧٩.

٣ - محمد رضا. المنار. ج.٥.١٨١.

٤ - غيات الأمم.٦٤.

٥ - الأحكام السلطانية ص.١٠.

وبعد ذلك لم يكن لهم أي دور في اختيار الخلفاء بعد عهد الخلفاء الراشدين حيث أصبحت الخلافة وراثية.

ويعتقد الباحث بأن هذا الاضطراب والعمور عدم التوافق والانسجام بين الفقهاء حول هذا المفهوم رغم أهميته وتأثيره الكبير على الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي والأثر الذي سيتركه كان نتيجة هيمنة وكيت الحكومات المستبدة للحربيات، والتي حالت دون بلورة هذا المفهوم وإظهاره إلى حيز الوجود، وكذلك خشية هذه الحكومات أن يكون لهذه الجماعة ترتيب دستوري يحد من سلطاتهم، مثلاً أدى أيضاً إلى جمود الفقه السياسي وتأخره مقارنة بمواضيع الفقه الأخرى، وخاصة بعد أن تحولت الخلافة الإسلامية إلى ملك عضوض وأصبحت وراثية متصرفة على أبناء الأسرة المالكة. ولكن من ناحية أخرى فإن التكرار والتاكيد على هذا المفهوم يؤكد إدراك الفقهاء والعلماء لأهمية هذا المفهوم باعتباره أبرز المرتكزات التي تقوم عليها الشورى.

وقد كان العلامة ابن خلدون ذا رأي صائب، ولا غرابة فهو مؤسس علم الاجتماع السياسي وال عمران البشري، وهو الأقدر على تحليل بنية المجتمع العربي الإسلامي، حيث عزا هذا الاضطراب إلى العصبية، ورأى أن الشورى والحل والعقد تحصر بن له عصبية يستطيع من خلالها الحل والعقد حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه: فمن لا قدرة له عليه فلا حل ولا عقد لديه، اللهم إلاأخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقى الفتواوى منهم فنعم: والله الموفق. وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاء من الشورى مرجوح. وقد قال(ص) أن العلماء ورثة الأنبياء. فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه البعض. وحكم الملك والسلطان، إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العصران وإلا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقدر بها على حل أو عقد، أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فإنه مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فوجوده في الإنفاس خاصة، وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها^(١).

ويستنتج من قول ابن خلدون، أن الشورى نوعان: هما شورى أهل العصبية والقوة في القضايا السياسية وقضايا الدولة، وشورى الفقهاء وتقتصر على المسائل الشرعية. ويرى الباحث أن هذا هو واقع الشورى في العالم الإسلامي حتى وقتنا الحاضر. كما يعكس ابن خلدون المشاكل والتحديات التي واجهت ولا تزال تواجه إصلاح وتجديد الفكر السياسي الإسلامي وبناء دولة عصرية على أساس الحرية والعدالة والمساواة!!!؟

إن مفهوم أهل الحل والعقد رغم أنه مفهومٌ تاريجيٌّ هو مفهومٌ أصيلٌ في المظومة السياسية التي اجتهد الفقهاء بالتعبير عنه حتى أصبح اصطلاحاً وهو يعبر عن اجتهاد فقهى لم يكتفى بسبب الظروف السياسية التي سادت التاريخ الإسلامي. لكنه يشير إلى "حقائق أساسية مرتبطة بمعنى الشرعية والأصول من "عقد" و "عهد" و "ميثاق" و "بيعة"، وهي بنيانة أنس يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي، وتبلور فكرة العقد سواءً في تأسيس السلطة أو تنصيبها أو في حركتها أو في الخروج عليها وضمن إطار تأصيل القاعدة أن المسلمين عند شروطهم ما لم يخالفوها شرعاً وشرعية، وهو يشير إلى جماعة أو هيئة لا يعقد ولا يحل إلا بهم أو عن طريقهم أمراً من أمور الأمة، وهو بذلك يناغم مع فكرة الإجماع التي تعنى أن لكل أمر إجماعاً يختص بهيئة معينة^(١).

ويرى الباحث أن هذا المفهوم المرتبط بالشورى بحاجة إلى تطوير خاصة وأن كتب الفقه السياسي الإسلامي التقليدية، قد أغفلت كلية الآلة المناسبة لاختيار هؤلاء، وقد أدت هذه الالتباسات إلى إنتاج تصور مضطرب لهذا المفهوم عند الأمة. وإن أفضل وسيلة لتطوير هذا المفهوم أهاماً المنبع من الشورى وغيره من المفاهيم، هو الاجتهد الجماعي والمؤسسي للفقهاء الأمة بغية الوصول إلى صيغة فقهية معاصرة تلبى حاجة المصر وتستند للقرآن الكريم والسنة النبوية المؤكدة ومصلحة الأمة.

كما أنه يمكن من خلال الاجتهد الجماعي "المؤسسي" ابتكار طريقة واضحة المعالم، في كيفية الوصول إلى تشكيل مجلس أهل الحل والعقد، بحيث تكون مسؤولية اختيارهم تقع على عاتق

الأمة جميعاً، فهي المعنية بتعيين هؤلاء، فهم الذين يتحملون المسؤولية الكبرى للحفاظ على اجتماع الأمة وترتيب شؤونها. وهم أيضاً أهل العلم ومراجع الاجتهاد وزعماء القبائل ورؤساء الهيئات والمنظمات الشعبية ومؤسسات المجتمع المدني. كما أن إزالة الخلل والاضطراب من الصيغة يتطلب إعادة الترتيب وتوضيح العلاقة بين أبناء الأمة الماكين والمكوّنين على السواء، إذ لا بد أن تنتخب الأمة أهل الشورى وهم في عصرنا يمكن اعتبارهم أعضاء المجالس التشريعية والرقابية والتنفيذية، وختار هؤلاء من بينهم من هو كفوء بالقيام بواجبات القيادة بمختلف المجالس والمilletas وصولاً لرئاسة الدولة، وهذا يعكس مصداقية العملية الشورية وشرعيتها، لأن القاعدة الشعبية "الأمة" هي التي تُنشئ الأساس السلطوي الذي يعنوّل أهل الشورى وأهل الحل والعقد حق المشاركة في مسائل الشورى.

وأما تحديد العدد فهو أمر مرتبt بالقواعد الشعبية والقوى السياسية التي يمثلها هؤلاء وسائر مختلف قوى المجتمع الإسلامي الأخرى.^(١) وأما العدد المطلوب فهو العدد اللازم والكافي لتمثيل القاعدة الشعبية للأمة بحيث يعكس مختلف قطاعات الأمة ويعمق استقرار الدولة. كما ويجب الأخذ بعين الاعتبار أن التساهل في قضية "العدد" كان ولا شك باباً من أبواب فرض البيعة وتغريتها من مضمونها في الاختيار والرضا بحيث اختصرت على الشكل، حيث تصير قضية العدد عاملًا مساعدًا في إضفاء شرعية غير حقيقة على البيعة، فالتحكم في العدد القليل أيسر من التحكم في العدد الكبير. وقد تراوح العدد ما بين ٤٠ كما هو عند الشافعية وهو نصاب صلاة الجمعة إلى ٢ فقط وهو نصاب الشهادة، لا بل ذهب بعضهم إلى الاكتفاء بشخص واحد عدل وهو قول أبي الحسن الأشعري وارتضاه الباقلاني ورجحه الجوزي^(٢).

ويرى الباحث بأن عضوية مجلس الشورى لا يمكن تحديدها بشروط نظرية محضة، كالعدالة والحكمة، بل من خلال فهم العلاقة بين القوى السياسية الفاعلة في الأمة والتي تشكل القاعدة التي تتبع منها سلطة أعضاء الشورى والمجلس الشوري الذي ينوب عن الأمة. ولا يقتصر ذلك

١ - صافي، ١٩٩٦، العقيدة والسياسة.

٢ - غيات الأمم ص .٥٣

على الفقهاء والمجتهدين، ويمكن للعالم أن يكون شورياً إذا توافرت لديه القدرات القيادية واستطاع أن يكسب دعم وتأييد القوى السياسية المتواجدة على الساحة "حقيقة أهل الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقى الفتاوي منهم".^(١)

وقد تحفظ الشيعة الإمامية على مفهوم أهل الحل والعقد باعتباره لم يرد في الكتاب أو السنة النبوية ذكر أو تحديد لمصطلح "أهل الحل والعقد" أو "أهل الشورى" أو تحديداً لصفاتهم وشروطهم، وبالتالي فهو فكرة مبتكرة، ابتدعها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، بعد أن تعرض للطعن، وأحس بدنو أجله، وبعد أن طلب منه المهاجرون، وعائشة زوجة الرسول(ص) أن يستخلف عليهم، فقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً لاستخلفته، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لاستخلفته، وما جعلتها شورى، ثم قال إن رجالاً يقولون إن بيعة أبي بكر فلتنه وفى الله المسلمين شرها، وأن بيعة عمر كانت من غير مشورة والأمر بعدى شورى، وقد جعلت أمركم شورى إلى ستة من المهاجرين الأولين، وهم علي وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص.

ويرى الباحث بأن هذا التحفظ الشيعي تاريخي، وتم تجاوزه في الفكر السياسي الشيعي الإمامي المعاصر، وهو ما نلاحظه في الدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية والذي يعكس فكرهم السياسي المعاصر، حيث تجد ما ينص على هيئة تقويم بدور أهل الحل والعقد، وهم الفقهاء الخبراء والذين يقع على عاتقهم اختيار الفقيه الولي بطريق الانتخاب، وكذلك مراقبته وعزله إذا فقد أحد الشروط.

وأخيراً ومن خلال استعراض آليات النظام السياسي الإسلامي، يرى الباحث بأن الشريع الإسلامي قد أرسى أساساً سليمة وراسخة، وأن هذه الآليات "الشورى، البيعة، مجلس أهل الحل والعقد....." إذا ما تم استخدامها وتوظيفها بصورة موضوعية وفي مناخ إسلامي، وبصورة تراعي تطورات العصر الحالي وتعقيداته، وكذلك استثمار ثورة الاتصالات والمعرفة

والتقدم العلمي والخبرات البشرية الأخرى في العالم والإفادة منها في تطوير هذه الآليات فبان ذلك يضمن تحقيق مستوىً أصيلاً وراقياً يضمن الانتقال السلمي للسلطة، وصورة حضارية للمجتمع السياسي للدولة الإسلامية.

إن هذه الآليات ليست قوالب جامدة، كما أنها ليست ثوابت عقيدة، بل هي مجرد آليات مرنة تخضع للتطوير والمراجعة ويمكن تطويرها من عصر لآخر، بما يتناسب مع مصلحة المسلمين، وضمن إطار فقه المصالح والضرورات، فهو الإطار المناسب لمعالجة المشكلات المستجدة في المجتمع الإسلامي لأن استقرار الشريعة بين أنها وضعت لمصالح العباد في العاجل والأجل مما^(١).

وعلى ضوء ذلك يمكن تطوير هذه الآليات.فمفهوم أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى تصبح عضويته متاحة لكل من يستظل في الدولة الإسلامية، ويغدو لأحكام الإسلام وعمل التابعية الإسلامية، سواءً أكان رجلاً أم امرأة مسلماً أو غير مسلم، لأن هذا المجلس ينوب عن الجمehor في إعطاء الرأي، كما أن له دوراً رقائياً على دستورية القوانين، ومراقبة المسؤولين، وله حق محاسبتهم.

وأما بيعة الأمة للحاكم، فيمكن أن تكون محددة بعده معينة، وتجاوز ما سار عليه الفقه السياسي السلطاني التقليدي حول عدم تحديد مدة ولالية للحاكم، وعدم جواز عزله بعد بيعته، إلا بکفر أو فسق أو عجز. ويعتقد الباحث أن ذلك ليس من قطعيات الدين وإن كان قد التقى حول ذلك معظم الفقهاء، لكنه يبقى سياسة مفتوحة لأكثر من اجتهد.

كما أن عقد الوكالة للحاكم من خلال البيعة، لا يتضمن تفويضاً مطلقاً بصورة نهائية بل يمكن أن يكون تفويضاً جزئياً، ويمكن أن تعدد صوره وشروطه بحيث يسمح بتحديد مدة محددة قابلة للتجديد، ذلك أنه لا يوجد في نصوص الشريعة ومقاصدها ما يحول دون تقييد مدة الولاية بأجل محدود قابل للتجديد، من خلال صناديق الانتخابات الحرة النزيهة، حيث إنه من حق الأمة أن تجدد ثقتها بقيادتها أو تسحبها. وهذا ما ينسجم مع طبيعة الدولة الإسلامية ونظام

الحكم فيها، فهو وإن كان يستند للشريعة الإسلامية كمرجعية، لكنه يستمد شرعيته من الأمة بالدرجة الأولى، وليس من الوراثة، أو الشوكة والقبة، بل رئاسة شورية سواءً أكانت فقهية أم مدنية وأليتها المناسبة هي الانتخابات المباشرة، باعتبارها الصورة العصرية التطبيقية للبيعة. فلا عصمة ولا قداسة لأي حاكم إسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين والأئمة الإثنى عشر، مهما بلغت مرتبته في عصرنا الحالي وهو ما يجمع عليه كافة فقهاء الشيعة الإمامية وفقهاء أهل السنة والجماعة دون استثناء وهذا ما يجب ترسيخه بحيث يكون في صلب الفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر.

رابعاً- السلطة والسيادة والحاكمية :

يفقد كل من السنة، والشيعة الإمامية، على الخطوط العريضة الأساسية حول مفهوم السلطة والسيادة والحاكمية، حيث السيادة للشريعة والحاكمية لله تعالى ولا يجوز لما هو أدناه أن يخالف ذلك. ولا تستطيع أية سلطة مهما كانت أن تصدر قانوناً إلا بمحدود الشرعية لأنها يستمد منها الدستور والقانون.

والواقع أن موضوع السلطة والسيادة والحاكمية، لا يزال أحد أبرز الإشكاليات التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، سواءً عند أهل السنة والجماعة أو عند الشيعة الإمامية، حيث لا تزال الساوازولات مطروحة حول مصدر السلطة في الإسلام، ومن أين تستمد الدولة الإسلامية مشرعيتها وسلطتها، وكذلك وظيفة السلطة وغايتها، لتحديد طبيعة الدولة الإسلامية فيما إذا كانت دينية ثيوقراطية، أم مدنية.

وفي هذا المجال نلاحظ أن هناك تبايناً في أطروحات الفقهاء والمفكرين المسلمين سواءً لدى السنة أو الشيعة الإمامية. ويمكن القول أن هناك تياراً سلفياً تقليدياً متارضاً يتمثل بجموعات من العلماء والفقهاء السنة والشيعة على السواء لا يزال متمسكاً بمفهوم الدولة الدينية البحتة في الإسلام. وهناك أيضاً تيار آخر مستنير يمكن وصفه بالتيار الإصلاحي المستنير يتمثل بجموعة من الفقهاء والمفكرين السنة والشيعة ويمكن وصفه بالتيار العملي الإسلامي.

ومن أبرز من يمثل التيار السلفي التقليدي عند أهل السنة كل من الشيخ أبو الأعلى المودودي، وسيد قطب والشيخ تقى الدين البهانى مؤسس حزب التحرير الإسلامي، وسائر

علماء المذهب السلفي الوهابي، فيما يتعلّم عن الشيعة الإمامية المرجع الديني آية الله منتظري، وأية الله الحوزي، وأية الله السيستاني، وأية الله شريعتم مداري.

ويصف المودودي، الدولة الإسلامية بأنها دولة ثيوقراطية، ويعزّزها بأنها ثيوقراطية إسلامية“ أما الشيّوخراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبدل بأمرها طبقة من السادة أو المشايخ، بل هي التي تكون بأيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها، والقيام بشؤونها وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله، ولكن سمحتم لي بابنداً مصطلح جديد لأنّه الكلمة الشيّوخراطية الديقراطية، أو الحكومة الإلهية الديقراطية... وأن هذا الطراز من الحكم يخول فيه للMuslimين حاكمة شعبية مقيّدة، وذلك تحت سلطة الله القاهر وحكمها الذي لا يغلب... ولا تتألف السلطة إلا بأراء المسلمين وبيدهم يكون عزّها من منصبها”^(١).

وعلى هذا النهج سار سيد قطب، في منهجه لبلورة مفهوم المحاكمة، حيث اعتبره بناية“ تزعع السلطان الذي يزاوله الكهان، ومشيخة العوائل والأمراء والحكام، ورده إلى الله السلطان على الصمام، والسلطان على العشائر، والسلطان على المال والقضاء وفي الأرواح والأبدان، وإن المحاكمة إلا الله، ويرفض أن يقر بالمحاكمة لأحد من دون الله. ويرفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة، كما أن الذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ نظريات وأن يصوغ قوالب نظام وأن يصوغ تشريعات الحياة.. بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر فعلاً تحكيم شريعة الله وحدها ورفض كل شريعة سواها.. الذين يريدون من الإسلام هذا لا يدركون طبيعة الدين ولا كيف يعمل في الحياة.. إنهم يريدون منه أن يغير طبيعته ومنهجه، ليشبه نظريات بشرية ومناهج بشرية ليلي رغبات وقوته في نفوسهم”^(٢).

وهو ما يؤكده أيضاً أحد رموز التيار الشيعي التقليدي، بقوله“ إن السيادة والمحاكمة هُن تعالى فقط، فالنبي (ص) لم يكن له حق الحكم إلا بما فوض إليه، والأئمة أيضاً انتخبوا من قبل النبي بأمره الله تعالى، حتى أن الفقهاء وفي عصر الفقيبة أيضاً طلبوا من قبل أئمتنا لذلك، وإلا لم

١ - المودودي .. ١٩٦٤، ٣٤-٣٥.

٢ - قطب، سيد، ١٩٨٣، ٣٨-٣٩.

يكن لهم حق الحكم، وليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال. فالحكومة الإسلامية ثيوقراطية محضة وهذا القول هو الظاهر من أصحابنا الإمامية^(١). وما تجدر الإشارة إليه هو التنازع والتطابق بين فقهاء السنة والجماعة وفقهاء الشيعة الإمامية في هذا المجال وتلاشي التبادل المذهبي.

أما التيار الآخر فهو التيار الإصلاحي المستير وهو الأعم الأغلب ويمثل معظم فقهاء ومفكري وعلماء الشيعة الإمامية، وأهل السنة، وكذلك معظم الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة وفي طليعتها جماعة الإخوان المسلمين.

ومن أبرز رموز هذا التيار عند السنة كل من الشيخ حسن الترابي زعيم المركبة الإسلامية في السودان، وراشد الفتوسي زعيم وشيخ النهضة في تونس والقرضاوي والفاسبي، وعباسي مدنى ونجم الدين أربكان، وعند الشيعة الإمامية شيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الثاني، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، وأية الله الخميني، وأية الله محمد حسين فضل الله ومجموعات الفقهاء والمفكريين الذين أشرفوا على وضع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران. ويمكن القول إن مستقبل الصحوة الإسلامية في العالم يرتبط بانجازات هذا التيار المستير الذي يمكن وصفه بالتيار العملي، ونجد له جذوراً أصلية في الفقه السياسي الإسلامي القديم، من خلال ممارسات الخلفاء الراشدين، فعندما رفع المخوارج شعار "لا حكم إلا لله"، كان رد علي بن أبي طالب بالموافقة ولكن "لا بد للناس من أمير، بر أو فاجر" كما نلاحظ أيضاً أن جمهور الفقهاء المسلمين يتفق على عدم جواز إطلاق لقب "خليفة الله" على خليفة المسلمين معتبرين ذلك فحوراً، ومستندين على خطبة أبي بكر الصديق عند توليه الخلافة، واعتبارها دليلاً على إعطاء الأمة حق منع السلطة، وتغويتها في التولية والعزل "أيها الناس أني قد وليت عليكم ولست بغيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أساءت فقوموني". فلو كان الخليفة خليفة الله في الأرض، لما كان للأمة من سلطان في التولية والعزل لأنه يستمد سلطاته من الله تعالى ولله المقدس. غير أن دخول الخلافة في طور الضعف منذ أواسط القرن الثالث الهجري وازدياد سيطرة

وهيمنة السلطة السياسية على المؤسسة الدينية والفقهية، دفع كثيراً من الفقهاء للتأكيد المستمر على سلطات الخليفة الشاملة ومهامه، وصلاحياته السياسية والعسكرية والإدارية، وتم تصوير الخليفة باعتباره مصدر السلطات ورمز شرعيتها. واستعمل الفقهاء ألغاظاً كخليفة الله، وظل الله، وسلطان الله، لتدل على مكانة الخليفة وسلطاته^(١).

ويرى الباحث أنه ومن خلال المقارنة بين المذاهب السنوية المعاصرة وبين الفقه الشيعي الإمامي المعاصر لهذه المسألة "مسألة الحكم" يلاحظ أن الفقه الإمامي المعاصر قد نجح في تجاوز كثير من العقبات، وهو ما يتبلور في الدستور الإيراني الحالي والذي قام على أساس المزاوجة بين نظرية ولادة الفقيه ونظرية الشورى، حيث تنص المادة الخامسة على "أن ولادة الأمر وإمامية الأمة في الجمهورية الإسلامية بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمور مصر الشجاع القادر على الإدارة والتدبير"، وفي المادة السابعة بعد المائة ينص الدستور على أن أعضاء مجلس الخبراء في شؤون القيادة "يدرسون ويتشارون بشأن كل الفقهاء الجامعين الشرائط..... ومتى ما شخصوا فرداً منهم باعتباره الأعلم بالأحكام والمواضيعات الفقهية والمسائل السياسية والاجتماعية.... انتخبوه للقيادة، وإنما ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائداً..."، فالولاية ليست لأي فقيه، وإنما للفقيه المنتخب من قبل الأمة عبر ممثلها الدستوري وهو مجلس الخبراء. وهذا يؤكد أن الفقه الإمامي المعاصر، قد نجح في معالجة مسألة الإمامة بصورة شرعية وعصيرية معاً، فالشورى تعطي الولاية لكل فرد من الأمة، وإن لم يكن فقيهاً، وولاية الفقيه تتحتها لكل فقيه وأن لم يكن منتخبًا من الأمة، فإذا جمعنا بين النظريتين وأعطينا الولاية لفقيه منتخب، تكون قد حققنا الفرض الشرعي وفي نفس الوقت احترمنا رأي الأمة، وهذا يعكس تقاربًا واقترابًا من الفقه السياسي السنوي وخاصة في مجال النص على اشتراط مستوى الاجتهاد في المحاكم، وقد نادى به بعض فقهاء السنة -المجوبين في غياث الأمم- بالإضافة إلى ترشيحه من قبل أهل الحل والعقد ثم حصول البيعة له. وبذلك تصبح "نظرية ولادة الفقيه المنتخب" من الأمة والولي الشرعي طبقاً لجميع المذاهب السنوية والشيعية. "أما التصور العام في نظام الحكم في الجمهورية

الإسلامية دستورياً فهو وإن كان يقوم على فكرة ولاية الفقيه التي هي فكرة تستفي من منابع الفقه الإسلامي لمذهب أهل البيت إلا أنها - فكرة يمكن أن تبنيها جميع المذاهب الإسلامية أيضاً، وتجد فيها الشرعية الكاملة من منطلقاتها الفقهية حيث لا تصطدم هذه الفكرة مع أي فكرة مذهبية لأحد مذاهب المسلمين خصوصاً إذا كان الولي الفقيه ينتهي إلى قريش. ويمكن أن يكون تعينه عن طريق مجلس الخبراء تعيناً له من قبل أهل الحل والعقد على أساس فكرة بعض المذاهب الإسلامية الأخرى، وتم بيعته بعد ذلك من قبل الأمة. ويمكن مراجعة شروط الإمام في الفقه على المذاهب الإسلامية المختلفة ليتبين صحة هذا الادعاء.

ومن ناحية أخرى يرى الباحث أيضاً أنه يمكن تفسير التناول اليوتوبوي لمفهوم السلطة ومصدرها في الإسلام عند مجموعة من الفقهاء والمفكرين السنة والشيعة على السواء، إنما كان انعكاساً وردة فعل للأوضاع السلبية على مر العصور، حيث كان طرح الشيعة لمفهوم الإمامة يعكس رفضاً للأوضاع التي تلت على العالم الإسلامي واللاحقات والمطاردات التي واجهتهم، وهو ما نجده أيضاً عند كثير من رموز المركبات الإسلامية المعاصرة.

وإذا كان جمهور أهل السنة والجماعة، يتفق مع جمهور الشيعة الإمامية، بأن السيادة المطلقة هي للشرع، وأن الله هو الحاكم المطلق، ولا يحق لأحد أن يشرع للخلق من دونه، وأن الحكم يحصن حق الله، وبه تنحصر الحاكمة، إلا أنها يفترقان حول موضوع تأصيل السلطة على الإنسان في الأرض.

وحسب المفهوم الشيعي الإمامي، فإن الله قد وضع سلطنته على الإنسان من خلال الرسول(ص)، ومن بعده الأئمة المعصومين. وبالتالي أصبح الإمام يستمد سلطنته من أنه استناداً لقوله تعالى ﴿أَلْبِيُوا اللَّهَ وَأَطْبِعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْفَكُمْ﴾^(١).

ويفسر الشيعة "أولي الأمر" باعتبارهم الأئمة الإثنى عشر، فالإمام بعد الرسول(ص) هو صاحب السلطة، لأن الإمامة استمرار للنبوة، وليس الأئمة هي صاحبة السلطة بعد الرسول. أما بعد انتهاء سلسلة الأئمة، وغياب الإمام الثاني عشر، ووقوع الفيفية الكبرى سنة ٢٢٩ هـ

فإن السلطة تؤول للفقيه الولي، وهو ما تبلور من خلال نظرية ولاية الفقيه، وهذا هو التيار الفكري الغالب على الفكر السياسي الشيعي المعاصر حالياً. أما جهور أهل السنة والجماعة فلا يرون في خليفة المسلمين سوى منفذ للأحكام وحارس للدين، وليس نائباً عن الله تعالى، أو يستمد سلطته منه.

ويتفق جهور الفقهاء المسلمين على عدم جواز إطلاق لقب " الخليفة الله " على خليفة المسلمين الذي يتولى رئاسة الدولة معتبرين ذلك فجوراً، ويستندون على خطبة أبي بكر الصديق بعد توليه الخلافة، لإعطاء الأمة حق منح السلطة، وتغريضاً في التولية والعزل " أيها الناس إني قد وليت عليكم، ولست بغيركم، فإن أحسنت فأعینوني وإن أساءت فقوموني " فلو كان الخليفة خليفة الله في الأرض، لما كان للأمة من سلطان في التولية والعزل، لأنه يستمد سلطانه من الله تعالى، وله الحق المقدس.

ويرى الباحث بأن الشيعة الإمامية في تناولهم لمفهوم السلطة ومصدرها في الإسلام، وطروحهم البوتوبي التبولوجي لها إنما كانت انعكاساً وردة فعل للأوضاع السلبية القائمة على مر العصور، حيث إن طرحهم لمفهوم الإمامة، كان رفضاً للأوضاع التي تلت على العالم الإسلامي، مثلاً نجد أيضاً طرح بعض مفكري وعلماء السنة المعاصرین ومن مختلف الاتجاهات والمذاهب السنوية وعلى رأسهم كل من الودودي، وسيد قطب وبخاصة مفهوم الحاكمة الذي يعيدنا لمفهوم الشيعة الإمامية عن الإمامة، ويقترب منه كثيراً؛ فإذا كان الشيعة الإمامية اعتبروا من تولوا السلطة مفترضين لها وغير شرعين، فإن سيد قطب متلأ في تناوله لمفهوم الحاكمة اعتباره بناءة تزع السلطان الذي يزاوله الكهان، ومشيخة العوائل والأمراء والحكام ورده إلى الله، السلطان على القضاة، والسلطان على العتائر والسلطان على المال والقضاء وفي الأرواح والأبدان^(١).

ويعتقد الباحث بأن من أبرز العقبات الموجودة في طريق التقدم الإسلامي في المجال السياسي والاجتماعي والتربوي هو حرمان الأمة من حقوقها الشرعي في الولاية على نفسها، حيث لا تحظى في الفقه السياسي الإسلامي بمقام متميز من حيث حقوقها الشرعي، وما يكون لها من

سلطان لتنفيذ ما تقرره من خيارات. فالغum من تكيف الرئاسة كنيابة وتعيل للأمة من خلال المحاكم، كي ينفذ أرادتها السياسية، إلا أن ذلك التكيف سرعان ما تتلاشى مقتضياته بما تمنع منه الأمة من حقوق الاختيار لصالح الإمام. وعلى سبيل المثال فإنه إذا كان أوسع ما يشمل الأمة من حقوق الاختيار أن تخutar الرئيس الذي يُولى عليها، فإن الرأي الشائع في الفقه السياسي، أن هذا الحق ليس بحق لأكثر أفرادها، إذ هو حق محجوب عن النساء وعوام الناس وأهل الذمة، وقد يزداد الأمر ضيقاً عند بعض الفقهاء حتى ينحصر في أفراد معدودين من الأمة، وعلى هذا تقاس حقوق الاختيار الأخرى. وقد استحدث الفقه السياسي لتضييق سلطان الأمة في إتخاذ إرادتها وسيطرين فعاليتين هما: أهل الحلّ والعقد، والشوكة.

أما أهل الحلّ والعقد، فقد تقرر في الفقه السياسي أن أمور الأمة في الاختيار موكولة إلى فئة قليلة منها تسمى بأهل الحلّ والعقد، وهو مصطلح غير محدد المعالم، وقد ينتهي مدلوله في بعض الأحيان إلى الرجل الواحد كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين (الجويني، في غياث الأمم)، حينما جعل الإمامة قد تتعقد للإمام بعياية رجل واحد، إذا كان مطاعاً في قومه قادرًا على نصرة الإمام وحمايته وأقرب المذاهب ما ارتضاه القاضي أبو بكر وهو المتفق عن شيخنا أبي الحسن رضي الله عنهما وهو أن الإمامة تثبت بعياية رجل واحد من أهل العقد” (الجويني، ٥٤). إننا نكاد ننتهي من قراءة أهل الحلّ والعقد في الفقه السياسي إلى تقرير أنها بمفهومها التارخي ليست إلا حكماً يسحب من الأمة سلطانها ليغري الإمام بالاستبداد هذا بالإضافة إلى أن هذا المفهوم هو مفهوم خبوي انتقائي يحرم عامة الناس، وهذا يخالف مفهوم العاقد والوكالة.

وأما الشوكة فالمقصود بها الغلبة العسكرية، وهي آلية أضحت عند الكثير من الفقهاء وسيلة لإهدران سلطة الأمة وتنصيب الغلبة العسكرية محلها، بحيث يصبح الإمام منتصراً في موقع الإمامة، ومتصرفاً في شؤون الأمة لا عن إرادة منها، بل عن غلبة قهرية بقوة السلاح، وقد اقرها معظم فقهاء السنة كما سبق ذكره.

وبالرجوع إلى نصوص الوحي، نجد أن الأمة هي صاحبة السلطان في سياسة أمرها، وهو ما يبدو في تقرير مبدأ الشورى على وجه الإلزام، وفي تكرير الخطاب للأمة بأن تتولى أمرها بيدها، ولا يوجد في هذه النصوص ما يشير إلى إحالة سلطانها إلى أهل الحلّ والعقد أو إلى

الشوكه بالمعنى الذي آل إليه الأمر في الفقه السياسي، وقد جرى الأمر على ذلك التحوّي في الخلافة الراشدة، وليس ما كان من أهل السقيفة أو من الستة الذين عينهم عمر رضي الله عنه محسوباً على أنه تولى أهل الحل والعقد لتنصيب الإمام دون الأمة لأنّ ما فعله أولئك ليس إلا ترشيحاً للخلافة لتنصب الخلافة، أما مهمة التنصيب فقد ظل من حق الأمة، الذي مارسته بالبيعة كما هو معلوم.

وهذا يتطلب مراجعةً، فالتدري على سلطان الأمة من قبل الإمام ظل سيرةً للدولة الإسلامية في معظم الحقب التاريخية، وظل يستمد شرعيته من الفقه السياسي السلطاني، نتيجة هيمنة السلطة السياسية على المؤسسة الدينية والفقهية وبالتالي فقد آن الأوان لمراجعةه بصورة جذرية، تنتهي إلى أن يعيد الفقه السياسي للأمة سلطانها وحقها في تنصيب رئيس الدولة، ومراقبته ومحاسبته وعزله، وأيضاً في قيام المؤسسات الأهلية التي تقوم بخدمة المجتمع، والتي تستند إليها الأمة في مقابل الدولة، كي تصبح المعادلة متوازنة بين الطرفين، "الدولة والأمة" على صورة تضمن العدل وتؤدي إلى التقدم والازدهار، وهو ما يمكن تحقيقه من خلال فك الارتباط بين السلطة السياسية وبين المؤسسة الدينية بحيث تحظى بالاستقلال عن السلطة السياسية، وتوفّر البيئة الملائمة لها للاجتهد الفقهي بمختلف المجالات، وبحيث يكون الفقيه مسؤولاً أمام الله أولاً، ثم أمام نفسه فقط

الفصل بين السلطات :

لقد نشأت السلطة ووجدت مع وجود التجمع البشري، لأنّ أية مجموعة بشرية بحاجة إلى قيادة تنظم أمورها، وترعى شؤونها، وتحكم في منازعاتها، وقد تطور مفهوم توزيع الأدوار إلى وجود ثلاث سلطات: تنفيذية وتشريعية وقضائية، وقد عرف اليونانيون ذلك، وحددوا وظائف الدولة بهذه السلطات الثلاث وتنامي ذلك وترسخ مع تطور شكل الدولة في الغرب.

وقد عرف المسلمون هذا التقسيم بصورة عامة، وقد كان القضاء وفي مختلف المصادر الإسلامية يتمتع باستقلالية ملحوظة، وقد أصبح ذلك عرفاً في المجتمعات الإسلامية كما كان هناك المؤسسات التي تجسد هذا التقسيم بين السلطات:

وهم الهيئة المختارة من الأمة والمحظوظ بوضع القوانين ومراقبة أداء السلطة التنفيذية.
وتحتفظ وظيفة التشريع في الدولة الإسلامية ببعض مجالين هما:
أ. في الأمور التي ورد فيها النص ويكون دور المشرعين هو تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه.

ب. في الأمور التي لم يرد بها نص ويكون استنباط الحكم بوساطة الاجتهاد.
وفي العصر الحديث طرح بعض الفقهاء المسلمين المعاصرين بأن السلطة التشريعية يتولاها الفقهاء والمجتهدون والعلماء في الأمة الذين تتتوفر فيهم الملكة الفقهية والإمام بالخصوص الشرعية.

لكن مهمة السلطة التشريعية لا تقتصر على الاجتهاد والفتوى، بل لها وظائف مالية وسياسية متعددة، ويمكن إسناد مهمة الفتوى والنظر في الأمور المستجدة إلى هيئة مختصة من العلماء والفقهاء والمجتهدين، ويمكن للدولة أن تتشيى لذلك الجامع الفقهي الذي تقوم بالبحث والاجتهاد والاستنباط، وفي هذه الحالة تكون مهمة السلطة التشريعية "أهل الحل والعقد، وأهل الشورى" الاختيار من بين الآراء الشرعية ما هو الأنسب والأصلح للمجتمع والدولة.

٢. السلطة التنفيذية :

وهي جموع الموظفين القائمين على تنفيذ إرادة الدولة، وتشمل رئيس الدولة، وأعضاء الحكومة، وسائر الأجهزة، والدوائر التنفيذية ويطلق عليها أحياناً مصطلح الحكومة. وتتاطط هذه السلطة برئيس الدولة، وتخلص مهامها بالعمل على تسيير المرافق العامة وقيادة النظام العام وتطبيق القانون وتنفيذها.

وفي الدولة الإسلامية تناط مهام السلطة التنفيذية بال الخليفة أو الإمام أو نائبه، وهو المسؤول الأعلى لها. وفي التاريخ الإسلامي كان يجسد السلطة التنفيذية مؤسسات أبرزها:
أ. الوزارة: وهي المؤسسة التي تأتي بعد الخلافة وقد أصبحت في العهد العباسي مؤسسة رسمية، وتم تقسيم الوزارة لقسمين : وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ^(١).

بـ. الولاية: وكان يتم تعيينهم من الخليفة، وكانتوا يقومون بمهام الخليفة ضمن حدود ولاياتهم لتسير أمور المسلمين ورعاياه شؤونهم.

٤. السلطة القضائية :

وهي الهيئة المختصة بتفسير القانون وتطبيقه في المنازعات التي تعرض عليها^(١) وتملك هذه السلطة حق تفسير النصوص القانونية والمقصود بها، وحق سلطة القرار التنفيذي للقانون، وكيفية تطبيقه.

وفي الإسلام، كان الرسول (ص) يتولى القضاء بنفسه، ولما جاء الخلفاء الراشدون ساروا على نهجه، ثم قام عمر بن الخطاب بتعيين رجال متخصصين للقضاء، وكان القضاة يتمتعون بمحرية كاملة، واستقلال تام، وذلك حرصاً على حصانة القاضي ونزاهة القضاة. وفي العهد العباسي تم استخدام مؤسسة مركبة للقضاء وكان يرأسها قاضي القضاة " وهو منصب تم استخدامه لتتابعة شؤون القضاة في الولايات وتنظيم العمل".

وأما الفصل بين هذه السلطات فهو أحد المبادئ المستحدثة بالفلك السياسي الغربي، وقد تم استخدامها في الدستور الفرنسي في القرن الثامن عشر وهو أحد ضمانات الحرية وعدم الاستبداد ومحو دون الانفراد بالسلطة. وقد جاء الفصل بين السلطات نتيجة للتجارب البشرية المبنية نحو الحرية، ونتيجة تطور الأوضاع السياسية.

إن المقصود الحقيقي للفصل بين السلطات، هو أن تكون السلطات متساوية ومتوازية ومستقلة، بحيث لا تستطيع سلطة التغول والطغيان على السلطة الأخرى، لأن تركز السلطات جميعها في يد شخص واحد يؤدي إلى التسلط والاستبداد، ويكون خارج دائرة المحاسبة والرقابة. وتنثير التجارب البشرية إلى أن السلطة المطلقة تغري صاحبها بالطغيان والخضوع للهوى، وهو ما ينطبق على أكثر التجارب الإسلامية في الحكم. وبالتالي فإن الفصل بين السلطات هو ضمان لمبدأ الشرعية، ويسود إلى توزيع الأدوار وتقسيم العمل، مما يؤدي إلى تخصص في العمل وإنقاذه.

إن التشريع في النظام السياسي الإسلامي، هو الله تعالى وليس للبشر وبالتالي فإن سلطة التشريع للوحي، القرآن والسنة، وتناط مهمته تفسير النصوص وتطبيقها على الواقع بالعلماء والمجتهدين الذين لا سلطان للدولة عليهم، وهنا لا بد من توفر المؤسسات والمجتمع الفقهية للعمل على تحديد الفقه وتطويره بما يتناسب مع روح العصر وحاجاته، بحيث يكون جهداً جماعياً لا فردياً. وبالتالي يكون دور الحكومة محصوراً بتطبيق وتنفيذ أوامر الله تعالى، وهذا هو جوهر فكرة السلطة التنفيذية، وعلى هذا الأساس يصبح الفصل طبيعياً بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. أما القضاء فهو مستقل بطيئته عن السلطات الأخرى^(١). ويرى الباحث أن هذا المبدأ لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، لا بل إن هذا المبدأ هو الذي كان سائداً خلال فترات الحكم الإسلامي العادل - رغم قلتها - إلا أنها كانت ناصعة وخالدة، حيث نجد قضاة يحترمون مهنتهم، ويتمسكون باستقلاليتهم التامة ولا يأبهون لأية قوة أخرى. هذا بالإضافة إلى الاستدلال بمبدأ الإباحة هي الأصل المعمول به في الشريعة الإسلامية، حيث لم يمنع الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وهو أمر لا يتعارض مع قواعد الشريعة وأصولها. كما أن تطبيقه يحقق مصلحة المسلمين، لأن ذلك يحمي حقوقهم ويصون حرياتهم، وينبت أصالة التشريعات الإسلامية، لتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية، وقد تجسد من خلال تأكيد معظم المحاكم المسلمين العادلين على مبدأ استقلالية القضاء، وضرورة الفصل بين سلطة التشريع وسلطة التنفيذ.

وبالنظر لمبدأ الفصل بين السلطات وفق التجارب المختلفة، ومع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الحبيطة بعد أهمية الأخذ بهذا المبدأ، بصياغة نظام منضبط يحدد العلاقة بين هذه السلطات، وبقدر مدى التعاون الشرعي وضمن إطار الفصل بين هذه السلطات.

ويرى الباحث أن مبدأ الفصل بين السلطات، هو بناء المحرر الأساس في بناء المجتمع السياسي الإسلامي القائم على أساس العدالة والمساواة، وأن ما تعانيه مجتمعاتنا الإسلامية ليس في جوهره إلا نتيجة الاستئثار بكافة السلطات، وتسخير الاجتهاد الفقهي وإصدار

الفتوى، لصالح الأنظمة السياسية، وهو ما يعمل على ترسين واستمرار الصراعات المذهبية، وهذا هو الاستبداد بعينه.

وبالتالي فإنه يمكن القول إنه لا يوجد في الإسلام ما يحول دون تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، مع الإقرار بمبدأ التعاون بينها، فذلك يحقق مصلحة المسلمين العامة ويعحفظ حقوقهم. وهو ما أكدت عليه دساتير بعض التجارب الإسلامية المعاصرة كالدستور السوداني والذي أشرف على وضعه مجموعة من العلماء السنة المعاصرین، وكذلك دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية والذي أشرف على وضعه مجموعة من المراجع والفقهاء الشيعة المعاصرین، فقد أكدت المادة السابعة بعد المائة، على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث واستقلاليتها، وأناطت بالفقیه الولي مهمة الإشراف على عملية التنسيق، وجسم مجالات الخلاف والتنازع كي لا يؤثر الخلاف والتنازع على الدولة، حيث إنه وبوجب مواد الدستور يتدخل الفقيه الولي بعد استئصال الحل وقيام جم旈 تشخيص مصلحة النظام بتقدیم دراساتهم للولي الفقيه، والذي له سلطة الدعوة للاستفتاء العام بوجب الدستور.(دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية).

الخلاصة أن الإسلام ينظر للسلطة باعتبارها أمانة انسجاماً مع الآية الكريمة ﴿إِنَّ عَرْضَنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَّ أَنْ يَحْبِلُنَا وَأَنْثَقَنَّ مِنْهَا وَحَمَلُهَا إِنَّهُ كَانَ ظَلَّوْمًا جَهُولًا﴾^(١).

السلطة أمانة ومالك زمام السلطة مؤمن عليها و يجب لا يعتبرها ملكاً له، وان يسمى في سبيل الحفاظ عليها بكل دقة حتى يسلمها إلى أهلها.

يتفق الفقهاء والمفكرون المسلمين المعاصرون على انه إضافة إلى الواقع الداخلي "المعدل والتقوى" هناك أساليب خارجية لتقييد السلطة أبرزها:-

الرجوع إلى آراء الخبراء: يجب على القائد الاستعانته بآراء الخبراء والمتخصصين في الموضع التي يفتقرون إلى تخصص كافٍ فيها، وهذا يتم من خلال صيغة قانونية محددة.

التشاور في القضايا الهامة، والأخذ برأي الأغلبية : وهذه إحدى الطرق الفاعلة في تقييد

السلطة، للحيلولة دون تركيزها في يد شخص واحد، حيث ينجم عن ذلك المفاسد واستغلال الصالحيات.

تحديد مدة القيادة: وهذه الطريقة تقلل من احتمال الاستئثار بالسلطة واستغلالها.

ويرى الباحث أنه قد بات من الضروري الإشارة إلى مبدأ فصل السلطات في مناهج التربية السياسية والوطنية، باعتباره حجر الأساس في بناء المجتمع الإسلامي الشوري الديمقراطي، وترسيخ دولة العدالة والمساواة، وبيان المشاكل والتبعات السلبية الناجمة عن تركيز القوة والسيطرة والصلاحيات والسلطات واحتقارها بيد سلطة واحدة، وما يترتب على ذلك من غياب للمساءلة والمحاسبة، والاضطرار الواقع على الحريات السياسية والمدنية والحقوق الفردية والجماعية.

هذا بالإضافة إلى إشراف علماء الدين على عمل القيادة والارتقاء بمستوى الرأي العام وخلق رأي عام فاعل وعلى درجة عالية من الوعي طبقاً للموازين الإسلامية.

خامساً - الأمة القومية، الوطنية:

يعتبر الدين والعقيدة هو المرتكز الأساسي لمفهوم الأمة، ويتفق معظم المفكرين، والفقهاء، والمفسرين، وعلماء الكلام والمعاصرين، من السنة والشيعة على السواء على اعتبار الأمة حقيقة للجماعة الواحدة التي تعتقد ديناً واحداً. فالآمة تجمع بشري ناجم عن التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة، وهو لذلك تجمع عقدي فكري يتميز عن أي تجمع طبيعي عضوي يقوم على أواصر الدم والنسب، كالأسرة أو القبيلة أو القوم. فمفهوم الأمة في الإسلام يتجاوز ما كان سائداً من مصطلحات، كالقوم والجماعة والشعب. فهو مفهوم شامل يعرضه التصور القرآني كرابط لواقع وعلاقات المجتمع الإسلامي، باعتباره أساساً راقياً وسامياً للتميز بين الناس وفقاً لأرائهم ومعتقداتهم، لا وفق ألوانهم ولغاتهم وأعراقيهم وطبقاتهم الاجتماعية والاقتصادية. وهو مفهوم يستوعب الأسرة والعشيرة والقبيلة والشعب، والقومية، كأطر اجتماعية طبيعية. وإذا كان مفهوم الأمة يتتجاوز هذه الأطر إلا أنه لا يلغها، بل يعيد توظيفها لصالح رابطة الدين والعقيدة فليس هناك ما يحول دون أن يحتفظ هؤلاء بعلاقات الدم طالما أن

روابط الأخوة في الدين هي التي تحكم اجتماعهم الاستخلافي. وأما إذا حدث عكس ذلك فكانت الروابط العرقية والقبلية والوطنية والقومية والاقتصادية المصلحية هي الروابط العليا التي يقوم عليها أسس الاجتماع، فذلك تصور جاهلي للجتماع الإنساني يذكرنا بالعصر الجاهلي، حيث تشكلت الثقافة القبلية العربية تحت تأثير المادة الوثنية مع غياب المبدأ الأخلاقي والقانوني العام، وهو تصور مرفوض ويعد التنديد والوعيد في الوجه القرآني، وذلك استناداً للآيات الكريمة **هُبَا إِلَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَنْجُدُوا أَبْنَاءَكُمْ وَإِخْرَانَكُمْ أَوْيَاءَ إِنْ اسْتَعْجِلُوا النَّكَرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مُّنْكَرٌ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْرَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَبْرَيْتُكُمْ وَأَنْوَاعُ الْفَرْقَنُوا وَبِجَارَةٍ تَحْشُونَ كَسَادَفًا وَمَسَاكِنَ تَرْضُوتَهَا أَخْبَرَ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجَهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ يَأْمُرُهُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ إِلَيْكُمْ مِّنَ الْفَاسِقِينَ**^(١).

ويكفي القول بأن مفهوم الأمة هو متتطور من المادة إلى الفكر، وقد تجلى ذلك ببناء المجتمع السياسي ومؤسساته، على أساس محض معنوي وهو المعتقد، فقد سعى الإسلام في سيرورته التاريخية منذ انطلاقته لاستيعاب القبلية عن طريق توسيعها، لتشمل الأمة التي يفترض أن تتسع تدريجياً لتشمل العالم، حيث يتبع الإسلام مبدأ الأخوة القبلي منطلاقاً، لكنه ينسف أساسه البيولوجي ويوسعه ليشمل جميع أعضاء الأمة، وهذا التوسيع للمفاهيم يعوّلاً إلى تقبّلها فتصبح منطلقاً لتكوين جماعة واسعة قائمة على أسس إنسانية شمولية، بدل بقائها محصورة في الجماعة الضيقة، لكل ما هو خارج إطارها.

ومن الجدير باللحظة أن الدولة الإسلامية لم تقم، ولم تبن إلا بعد بناء الأمة، لأن الدولة الحقيقة هي التي تبنيق من إرادة الأمة، أي أن يكون قيام الدولة ووظائفها ومشروعها السياسي غير قائم على تناقض مع مقتضيات الشرع، ومصلحة المسلمين العليا، وبالتالي فالدولة هي مؤسسة من مؤسسات الأمة، لها أدوارها ووظائفها المحددة.

ويرى الباحث أن السعي إلى إحياء مفهوم الأمة الإسلامية هو أمر مقدم على كل شيء، وأن الدعوة لإقامة الدولة الإسلامية المعاصرة غير ممكنة في ظل ما هي عليه الأمة من أوضاع

في السياسة والثقافة والمجتمع والاقتصاد، وقبل ذلك في العقيدة والسلوك. ويرى أحد فقهاء الشيعة الإمامية المعاصرين أن مفهوم وحدة الأمة الإسلامية، يجب اعتباره من الأصول وليس من الفروع ويجب إخراجها من دائرة علم الكلام إلى دائرة الفقه، ووضع باب فقهي خاص لها، لأن بقاء علم الكلام فاعلاً يبعد الوحدة بين السنة والشيعة، وكذلك بين سائر الفرق الأخرى، طالما أنهم يخضعون مقدساتهم لعلم الكلام^(١).

إن الاعتقاد السائد في الثقافة العربية بأن العرب أمة -بالمفهنى الحديث- تكونت قبل الإسلام، وأن الإسلام نفسه ليس إلا أحد تجليات روح الأمة العربية، يعني أن المفهوم يقوم على القبلية وليس على العقيدة، وهو انحراف في إدراك مفهوم الأمة، ويسؤدي إلى أن تكون الأمة محكومة بالتجزئة، كما هو اليوم، في ظل مؤشرات القطرية والمذهبية والقومية.

إن الأمة في عصرنا الحاضر هي المعنية بإقامة المدينة الفاضلة، قبل الفقيه وقبل الفيلسوف، فهي صاحبة الولاية على نفسها، وهي مصدر السلطات لتشريع ما يناسها، فيما لم ينزل به تشريع، وذلك استناداً للآية الكريمة «الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِمَا حُكِّمَ أُولَئِكُنَّ بَغْضٌ»^(٢). التي تسمح للأمة أن تتولى السلطة ومقارتها من خلال إنشاء مؤسسات إدارية وأجهزة تنفيذية، كما أن ثبوت هذه الولاية للأمة في عصر غيبة المعموم لا يتنافى مع ثبوت سلطة التشريع الاجتهادي للفقيه بما هو فقيه في عصر الفيبة.

فالأمة هي صاحبة الولاية في عصر الفيبة ولها ولاية أصلية، وتقوم بمنع هذه الولاية بالبيعة والانتخاب لمن تشاء، سواء للفقيه أو غيره من أبناء الأمة، والله عز وجل يربط في كتابه العزيز مفهوم الخلافة ومهمة الاستخلاف بالأمة والجماعـة، وهذا له دلالات بالغة على طبيعة الدور السياسي والتاريخي المنوط بالأمة، لأنه يعني أن مهمة القيادة والإمامـة هي مهمة الأمة الإسلامية وأنها هي محل التكليف الشرعي «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَا لَكُنُوكُمْ شَهِيدًا عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»^(٣). وقوله تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آتَيْنَا مِنْكُمْ وَعَلَيْكُمْ

١ - مجلس الدين، ١٩٩٨.

٢ - التربية، آية، ٧.

٣ - البقرة، آية، ١٤٢.

الصالحات لِسْتُخْلَفُهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخَلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي أَرْتَضَى لَهُمْهُ^(١)". خطاب التكليف القرآني موجه في جملته إلى الجماعة أو الأمة الإسلامية جمعاً، بوصفها جماعة متعاونة ومتعاوندة، فهي المؤتمنة على حمل الشريعة، وهي المكلفة بتحقيقها والعمل بمقتضاه.

إن الوصف التقليدي كما يورده بعض شيوخ الفقه السياسي الإسلامي، من السنة والشيعة الإمامية على السواء، لمفهوم الإمامة والخلافة، بأنه "حفظ الدين وسياسة الدنيا" قد أسمى في إعطاء منصب الخلافة والإمامية مهمات وصلاحيات. أدت إلى التفرد بالسلطة وطغيان الاستبداد لدى معظم الخلفاء والسلطانين، على مر التاريخ الإسلامي، متلماً ولد دلالات خطيرة لمفهوم الخلافة والإمامية باعتبارها استمراراً لدوره النبوة، والذي لا يزال يعاني منه الفكر السياسي الإسلامي.

كما أن عدم انتباه الفقهاء - وخاصة الشيعة الإمامية - لمسألة ولادة الأمة ودورها السياسي والاجتماعي، قد أهمل بشكل كبير في اتخاذ موقف سلبي من مشروع الدولة الإسلامية، - خاصة في عصر الفتنية عند الشيعة الإمامية - حيث استمرت الأزمات مع السلطات الحاكمة، وكذلك بين المسلمين، وتواترت أزمة الحكم والطاعة في ضوء ارتباك كل فريق على صيغة منجزة تاريخياً، وهي الخلافة، عند أهل السنة والجماعة، والإمامية عند الشيعة الإمامية، حيث أريد لها أن تبقيا حاكمتين على عقلية وسلوك وتصرات المسلمين.

ويرى الباحث أنه وعلى الرغم من التناقضات والاتسامات التي شهدتها التاريخ الإسلامي على مر العصور، إلا أن وثيقة دستور المدينة المنورة التي وضعها الرسول(ص) لا تزال تشكل أساساً صالحاً ومتيناً لصياغة مفهوم الأمة الإسلامية، من خلال تمعن الجميع بحق العضوية في هذه الأمة، شريطة القبول بالأطر العامة والمبادئ الأساسية للنظام الإسلامي، وإتباع الأحكام الأخلاقية والقانونية للشريعة الإسلامية، والالتحاق بالنظام الإسلامي من خلال المساعدة العملية في المجتمع الإسلامي.

ونلاحظ أن هناك توافقاً تاماً بين أهل السنة وبين الشيعة الإمامية حول المنظور الإسلامي للأمة، والمرتكزات التي يتشكل على أساسها مفهوم الأمة، وهو يتنازع مع المنظور الإسلامي العام للأمة، المرتبط بنظرية الإسلام للإنسان والإنسانية. فالإسلام ينظر للإنسانية بوصفها كتلة واحدة، استخلفت لاعمار الأرض، وأدأه رسالتها لتحقيق إرادة الله وشرعيته، استناداً لقوله تعالى ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَغْمَرْكُمْ فِيهَا﴾^(١).. فجميع البشر في مقام العبودية لله، والخلافة عنه ثم المسؤولية أمامه، دون اختلاف إنسان عن إنسان آخر، فجميع الإنسانية مستخلفة، ومسؤوله إمام الله بدرجه واحدة ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ تُفَسٍّ وَاجْدَه﴾^(٢) وقد كانت الإنسانية في مراحلها التاريخية مجتمعة في أمة واحدة، من حيث علاقتها بخالقها عن وجوب ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(٣) على الفطرة التي فطروا عليها.

وفي هذا المجال، لا يجوز إخراج أي فرق أو جماعة إسلامية تؤمن بأركان الإسلام ومبادئه خارج الأمة، كما لا يجوز استخدام السلطة السياسية لتحقيق وحدة عقدية وتصفية المعارضين، لأن ذلك لا ينسجم مع مقاصد الشريعة ومبادئها العامة، فالوحدة العقدية الواجب توفيرها لتشكيل مجتمع سياسي تتعلق بالحد الأدنى من التجانس العقدي، لتحقيق وحدة الفعل السياسي، أي بالاطار العقدي العام الذي يجمع مختلف التقسيمات والفرعوں الأخرى، وفي هذا المجال فإنه لا يجوز إخراج الفرق والتيارات والجماعات المعارضة من الله، وكل من يؤمن بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأركان الإسلام الأخرى هو مسلم له حق التمتع بهوية الأمة الإسلامية، أما القوة والقهر فلا يصح استخدامها لإخراج المعارضين من الله، إن التحدي الذي يواجهنا في عصرنا الحاضر هو حول إمكانية إخضاع وصهر الولاء القومي والقطري، والقتلي، لصالح بناء أمة إسلامية واحدة.

ويرى الباحث بأنه على الرغم من الانقسامات السياسية المتعددة التي شهدتها التاريخ الإسلامي، إلا أنها قد اقتصرت في معظمها على بنية الدولة وعلى الجغرافية السياسية، ولم

١ - هود، آية .٦١

٢ - النساء، آية .١

٣ - البقرة، آية .٢١٣

تعداها إلى بنية الأمة، حيث إن الأمة الإسلامية حافظت على وحدتها الثقافية والاجتماعية، رغم انقسام السلطة السياسية بين دولات متعددة، كالدولة البوهيمية، والمحمدانية، والفارسية، والأيوبيّة، وغيرها من الدول القطرية، فهو لم يتجاوز البنية السلطوية، بينما استمرت الوحدة الثقافية للأمة على حالها، ولم يحل ظهور هذه الدول القطرية من استمرار التواصل بين مختلف الشعوب والقوميات الإسلامية والحمد منه، وهذا يقودنا إلى ضرورة التمييز بين البنية السياسية للدولة، وبين الدولة السياسية للأمة، حيث حافظت الأمة على وحدتها، وبالتالي فإن التجربة التاريخية للأمة الإسلامية لا ينفي إمكانية بناء وقيام وحدة سياسية، ولا يتم هذا إلا من خلال بناء ثقافي أخلاقي، يتضمن نشر الوعي الإسلامي بين مختلف شعوب وجاهير الأمة، وكذلك بناء المؤسسات الثقافية والسياسية في مختلف المراكز في العالم الإسلامي، وضرورة الأخذ بعين الاعتبار التمايزات وخصوصيات كل مجتمع على حدة.

القومية: لا يزال موضوع العلاقة بين الإسلام والقومية أحد الموضوعات المطروحة على بساط البحث في مختلف أقطار العالم الإسلامي، حيث كان لتبني فهم طبيعة هذه العلاقة آثار واسعة على مجريات الأحداث خاصة خلال القرن الماضي حيث تامت أطروحة النزعات القومية بمختلف أقطار العالم الإسلامي. وكان من أبرز النزعات القومية بشكل رئيس، القومية العربية، والقومية الإيرانية، وال القومية التركية، وال القومية الهندية، وال القومية الإندونيسية، وخاصة بعد أن أقيمت العديد من الدول في العالم العربي والإسلامي على أساس قومي.

لقد ترك هذا الانحراف والغموض في فهم طبيعة هذه العلاقة، آثاراً سلبية على الفكر التربوي السياسي الإسلامي، حيث تضاربت أسس التنشئة السياسية والاجتماعية خاصة وأن كثيراً من الدول الإسلامية، التي تمزت بتصاعد المد القومي، وجدت نفسها في مواجهة مع بعضها بعضاً مثل الصراع الذي كان قائماً بين القومية التركية وال القومية العربية، والصراع الذي يدور بين إيران ودول الجزيرة العربية والخليج قبل ابتدأ الثورة الإسلامية بإيران. كذلك بين مفاهيم العروبة ومفاهيم الفرعونية والبربرية والكردية. ولا نبالغ إذا قلنا إن كثيراً من الناقصات والثنايات المسيطرة على مرتکرات أسس الفكر التربوي السياسي والفلسفات التربوية يعود في جوهره إلى سوء الفهم والغموض القائم نحو فهم طبيعة العلاقة بين الإسلام

والقومية. وإذا ما قمنا بمحاولة استقراء القوميات في التاريخ اقتصر على بروز عصبيات قومية، تتصارع من أجل السيطرة على السلطة. ولم يكن نطاق الدولة يتحدد وفقاً للانتماء، القومي لأهل الدولة، بل بحدى قدرة عصبياتها على استقطاب المصيبيات الأخرى في نطاق الامتداد الإسلامي، وهو ما جرى فعلاً للعصبيات التي أست دولاً في العالم الإسلامي كالبويهية، والسلجوقية والماليك والإيلخانيين، والصفويين، والعثمانيين.

إن جوهر الإشكالية المطروحة في هذا المجال هو كيفية تقدير الفكر القومي أو الشعور القومي والعاطفة القومية، وفق المنظور الإسلامي "السنّي والشيعي"؟ وهل يحق للفرد المسلم أن يكون له وشائج ارتباط بقوميته وتاريخه؟ وهو تساؤل منزوع طالما راود المسلمين بمختلف قومياتهم. وهنا لا بد من ملاحظة أن التساهل في استعمال المصطلحات يفتح المجال لخلافات وهيبة حول مفهوم القومية، وحول مفهوم الحركات القومية التي ظهرت في العالم الإسلامي وعلى رأسها حركات القومية العربية.

إن القومية هي تعبير عن الانتماء للأمة، باعتبار الأمة جماعة تتبادل الشعور بالانتماء، وهو شعور تخلقه مقومات مشتركة، من أبرزها الثقافة يأجاع العلماء. لكن هذا الانتماء ليس مذهبياً ولا فلسفياً، وإنما هو واقعة اجتماعية ونفسية ذات جذور تاريخية. فانتماء الفرد المسلم المصري أو المغربي أو السوري مثلاً للأمة العربية، إنما هو جزء من حقيقة ارتباطه العضوي بالمجتمع العربي، والسؤال عن موقع الإسلام من هذا الارتباط لا معنى له لأنه حالة طبيعية اجتماعية محاجدة، شأنها شأن غيرها من الحالات الاجتماعية المعايدة^(١).

وعلى هذا النسق فإن ما يجده الفرد من تعلق في أسرته أو قبيلته وعشائرته أو أمنته، هو من قبيل المشاعر النفسية الغريزية. فالرسول(ص) عليه وسلم قد لاقى من مكة وأهلها في بداية دعوته كثيراً من الأذى والصدود، ومع ذلك نجده يعن إليها وإلى جبالها ووديانها قبيل هجرته وبخاطبها قائلاً "واه إنك لأحب أرض الله إلى الله". دون أن يجد في هذا الحين ما يعدهش كمال إسلامه أو ينال من مكانته. وعلى هذا الأساس فالشعور القومي وسائر القوميات باعتبارها

ظرفاً وإطاراً اجتماعياً طبيعياً، تجد هويتها الإنسانية في الإسلام، فالقومية واقع تاريخي، وحالة اجتماعية طبيعية معايدة. أما الإسلام فهو أطروحة شاملة لتنظيم وبناء حياة الإنسان على أسس عقيدة راسخة، وهو دعوة شاملة وعالمية. وقد استطاع الإسلام، ومن خلال تحريره للأمم من نير العبودية والاستغلال والاضطهاد أن يرتفع بهذه القوميات، ويعطي من شأنها، بعد أن تعمت بعريتها وتعزرت من قيودها، فائمة ملحوظاً في بناء المغاربة الإسلامية والإنسانية. وفي مقدمتها العرب "بالإسلام توحد العرب في التاريخ وبه تكونوا أول دولة تضمهم جميعاً هي دولة الخلافة.... إن الإسلام والعروبة ظلا متلازمين بالنسبة للعرب وبقيا أساساً المقوية العربية..."^(١)

لكن الأمر مختلف في موقف الإسلام من المركبات القومية السياسية على اختلافها، وخاصة تلك التي ظهرت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وأبرزها المركبات القومية العربية والتركية والإيرانية والهنديّة.. وغيرها وهي حركات تقوم على أساس الانطلاق من القومية كمكون أساس ورئيس للأمة، وقد انتهت قسم كبير منها العلمانية، ومن أبرزها بعض الأنظمة العربية، ونظام الشاهنشاهي في إيران، ونظام مصطفى أتاتورك في تركيا، وغيره... ومن خلال استعراض مواقف المفكرين المسلمين المعاصرين، من أهل السنة والجماعة أو من الشيعة الإمامية المعفرية "حسن البنا، حسن الترابي، مرتضى مطهري، ابن باديس، الحسيني، علي شريعتي، علاء الفاسي، المودودي، سيد قطب" نجد توافقاً وتطابقاً بين أطروحتهم من هذه القضية، ولا نجد مكاناً للإشكال القومي كإشكال متبر للتعارض مع العقيدة الإسلامية، حيث

^١ - الدوري، نقلًا عن التل، هوية الإنسان في الوطن العربي، ٢٠٠٧، ٣٣٣.

٢ - بلقين، مجلة المستقبل العربي، عدد ٥٤

يتم استخدام مصطلحات الوطن والوطنية، والوحدة العربية والوحدة الإسلامية كمفاهيم متدرجة في إطار التكاملية الوظائفية المؤدية إلى الوحدة.

وقد أظهر معظم رموز الفكر السياسي الإسلامي المعاصر على اختلافهم - موقفاً صريحاً واضحاً من المركبات القومية واعتبروها خطراً على العقيدة والأمة. تستهدف تغريب هذه الأمة لخدمة الأهداف الاستعمارية، وربطوا بين ظهور هذه المركبات، وإلغاء الخلافة الإسلامية بعد القضاء على الدولة العثمانية.

وهناك مسألة أخرى وهي أن الإسلام يبني على المساواة بين الشعوب والقوميات المتعددة، وفي ذلك قول الرسول(ص) بأنه "لا فضل لعربي على أجمي إلا بالتفوي". وعلى هذا النهج بين المفكرون والعلماء المسلمين المعاصرون موقفهم من القومية واعتبروها نبأً شيطانياً يستهدف تغزية المجتمعات الإسلامية وترسيخ الكيانات القطرية "إن الكيانات القومية هي أكثر الكيانات السياسية خنوعاً للغرب، وتبعية له، وأنها كانت جزءاً من خطبة الحضارة الغربية لتجزئة المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات صغيرة خاصة للاستعمار، وأن كل هذا تم على أيدي نخب متغيرة منسلحة عن تراثها وأصولها" ^(١).

وهو ما يؤكده أيضاً أحد المفكرين المعاصرين من خلال قرامته لأنز الفكر القومي في تغريب العالم العربي "إن انتقال فكرة القومية إلى الوطن العربي وتبنيها من قبل بعض التنظيمات القيادية والسياسية، دون أن تكيف لتلائم متذكريات الحضارة الإسلامية وأبعاد الثقافة العربية، أدى إلى تطور قوميات أخرى في هذا الوطن. فتطورت في شمال العراق القومية الكردية، وتطورت في مصر الدعوة إلى القومية الفرعونية، وتطورت في إقليم المغرب العربي القومية الأمازيغية" ^(٢).

فالسنة والشيعة، متافقون على أن مبادئ القومية بمعناها العرقى الضيق والقائم على أساس اللغة والدم والعرق متناقضة تماماً مع مبادئ الإسلام، وهي مخالفة للشريعة الإسلامية مثلما أن القومية العلمانية المقطوعة الصلة بالدين تتناقض مع الإسلام وتتعارض معه من حيث الروح والمهدف. فالمل慕ون كلهم أمة واحدة، والبشرية كلها حزبان اثنان هما حزب الله وحزب

١ - كلير صدقي، التوحيد والتفسير بين سياسات الإسلام والكفر، المعهد الإسلامي، لندن.

٢ - التل، ٢٠٠٧.

الشيطان. كما نجد توافقاً بينهما -السنة والشيعة- على أن القومية الحقيقة الحضارية هي القومية الثقافية، وهي تضم أنساناً لهم دين واحد، وأفكار واحدة، ويتصفون بصفات أخلاقية واحدة، ونظرتهم لشؤون الحياة نظرية مشتركة.

وهناك توافق أيضاً على أن الإسلام كعقيدة دينية وكمنظومة حضارية إنما يمثل بالنسبة لكل المسلمين دائرة انتماء تجمع جميع المؤمنين وتشدهم إليه بالولاء والاتمام، عبر الحدود الوطنية واللغوية والعرقية وبهذا المعنى فالقومية هي بمنابعها "رباط يحدد دائرة انتماء جماعة بشرية تجمعها روابط وسمات". وهناك إمكانية لتعدد الدوائر القومية الخاصة ضمن إطار الدين الإسلامي الواحد دون حدوث تعارض أو تناقض مع الفكر الإسلامي كالوطنية والقومية والإسلامية والعالمية^(١).

وخير من يمثل هذا الرأي أبو الأعلى المودودي، وقد لاقت آراؤه قبولاً لدى المفكرين المسلمين السنة والشيعة على السواء "في عالم الإسلام ودائرته وجامعته... إن تميز للدائرة العربية والفارسية، والإندونيسية أو الإفريقية أو الهندية.....، وإذا كانت الجامعة الإسلامية محيطاً، فإن الدوائر القومية جزر في هذا المحيط، بينما علاقات الإسلام، عقيدة وحضارة وهي في ذات الوقت تميز باللغات المتعددة، فالعلوم والمخصوص يحكم المحيط والجزر التي يضمها..." علينا أن نفهم أن ظهور الإحساس بالهندية والتركية والأفغانية والعربية والإيرانية بين المسلمين يستلزم بالضرورة محو القومية الإسلامية وتفتيتها مراراً في الواقع الفعلي، فعندما ظهرت في المسلمين العصبات المبنية أو الوطنية نتج عنها بالضرورة أن ضرب المسلم عنق المسلمين^(٢).

كما لاقت نظرية الأمة عند آية الله مطهري قبولاً لدى أهل السنة والجماعة ولدى الشيعة الإمامية على السواء، وتقوم هذه النظرية على رسم دائرة كلية هي دائرة الإسلام وفي داخلها دوائر متعددة هي دوائر الشعوب الإسلامية وما تتمتع به من خصائص قومية وثقافية وتاريخية وتقاليدي وجودها، وهي ضرورية وأساسية في بناء الأمة الإسلامية كضرورة وجود الجذور

١ - البنا، حسن، ١٩٧٧، ٤٥.

٢ - المودودي، ١٩٧٧، ١٦٣، ١٥٩، ١٦٠.

المتعددة المختلفة بظاهرتها من إلكترونات وبروتونات وترونات في بنية الذرة، وتحرك هذه العناصر أشواق إلى الحق والعدل، وهي التي تجمع الأحاداد وتحفهم الوحدة والوداد. وبالتالي فإن الاختلاف باللون والدم واللغة بين الأمم في نظر الإسلام أمر غير جوهري... ولا يمكن أن يكون سبباً للتباعد أو مانعاً للتعارف". وبعلل مطهري صعوبة تصور قيام "أمة إسلامية" بأنه يعود للانساق والعيش تحت مظلة الغرب وثقافته واستخدام المسلمين لأدواته الفكرية، لكن المراجعة للمقومات والأسس يؤكد أن قيام "الأمة الإسلامية" هو حقيقة تاريخية، خاصة وأنها كانت ذات يوم حقيقة تاريخية. أما عدم ظهورها اليوم فلا يعني عدم وجودها. أما أهم الأسس والمقومات التي تقوم عليها نظرية الأمة الإسلامية فهو الإيمان بالله، ولفظ الشهادتين هو أول عامل وحدة دينية بين الشعوب الإسلامية، وثاني هذه الأسس هو الحرية المتمثلة بعبودية الله وحده. وبالتالي فلا عبودية للمستعمرات والمستكرين وهذا هو المعنى الجوهري للحرية، والتي هي حق للجميع وتشمل حرية المعتقد ب مختلف جوانبه وأنواعه. والحرية هي السبب في بقاء الإسلام وقوته. وثالث هذه الأسس هو عوامل التعدد في الأمة الإسلامية وهي نفسها عوامل وحدة لأن الأساس هذه التعددية هو التعارف والأخوة **هُبَا إِلَيْهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَّقَبَائِيلٍ لِّتَعَارِفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْشَاكُمْ**^(١) وعلى هذا الأساس تكون "الإسلامية" غير عنصرية وغير أمية، والمماضلة تقوم على التقوى "أن أكرمكم عند الله أنشاككم" وبالتالي فليس هناك إلغاء للقوميات المتعددة. والأساس الآخر لنظرية الأمة الإسلامية هو الشعور بسيادة العدل الإلهي في الأمة الإسلامية، باعتباره الأساس لتحقيق الأمن والسلام. أما مفهوم الأمة الإسلامية وأفضليتها على غيرها فيقوم على قيمة إسلامية عليا هي الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي قيمة مرتبطة بالقيمة الأساسية وهي الإيمان بالله **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرَجْتُ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمُعْ�ُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**^(٢). فنظرية الأمة الإسلامية كما يصيغها المفكر المطهري تقوم على النظام الفكري والسلوكي والاجتماعي، وهو يأخذ إبرازاً أنموذج لتطبيق هذه النظرية، لكون الشعب الإيراني جزءاً من العرق الآري

١ - المجرات، آية ١٨٦.

٢ - آل عمران، آية ١٠.

وإذا تقرر أن يكون الأساس في تعين حدود الأمة الإيرانية، هو المنصر الآري كانت النتيجة في نهاية الأمر الاقتراب من العالم الغربي، وكان لهذا الاقتراب في سيرتنا القومية والسياسية تبعات وآثار أخطرها الانقطاع عن الأمم المسلمة المجاورة غير الآرية والارتباط بأوروبا والغرب وحيثند يكون الغرب المستعمر لنا صديقاً قريباً والعرب المسلمين بالنسبة إليها بعدها أجانب!!^(١). ويؤكد حتمية قيام هذه الأمة " والأمة الإسلامية اليوم في طريقها إلى الوجود مرة أخرى إن شاء الله، أمّة قد عبرت الحدود الموضوعة المنصرية الدموية، وشلت جميع المسلمين، بل جميع الأحرار الموحدين، أمّة تبني وتذكر حكومة القومية والطبقات والأسر والموائل، وتحجعل أركانها على أساس تحرير البشر من جميع الأغلال والقيود الفكرية والاجتماعية والسياسية وهدايتها إلى التقرب من ساحة رب العالمين الرحمن الرحيم^(٢). وهو ما يؤكده أيضاً أحد المراجع الشيعية المعاصرین وقد تبه لخطورة التنشئة السياسية والاجتماعية على مفاهيم القومية والوطنية بصورة ساذجة لا يتوهمن أحد ونحن نتحدث عن الأمة الإسلامية في مقابل القومية والوطنية: أنا ننكر وجود الميل الطبيعى نحو القوم والوطن، فذلك غير صحيح. إن دوائر الانتقام عند الإنسان تبدأ بالعائلة والعشيرة إلى مستوى الوطن، ومن ثم إلى مستوى القوم، وفي جميع الحالات يكون انتقامه إلى الأمة، فهو مسلم من آل فلان، ومن البلد الفلافي، وهو مسلم عراقي أو مصرى... عربى، فارسى، هندى، فالقومية والوطنية بهذا المعنى لا تتنافيان مع الإسلام، لأن الانتقام إلى الأمة ثابت في جميع الانتقامات الأخرى، والمعيار الذي يجب أن يراعى هو ما عبر عنه الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام حين سئل؟ هل من العصبية أن يحب الرجل قومه، فقال ليس من العصبية أن يحب الرجل قومه، وإنما العصبية أن يرى شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين^(٣).

ويرى الباحث أن الإخفاقات والفشل الذي صاحب تمكّن القومين من السلطة في مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي "إيران، تركيا، العراق، مصر، سوريا،..." ترك ظللاً سالبة على

١ - مطهري، ماد ١٤٠٠، .٥٥

٢ - مطهري، ماد ١٤٠٠، .٥٨

٣ - شمس الدين، ١٩٩٥، موافق وتأملات، ٢٠٤، مقتبس من كتاب الدين والدولة والأمة، فرج موسى ص .٣٨٠

النكر القومي، و موقف البنيات الإسلامية منها، باعتبارها تجذب النظرة الفنصرية التي تقوم على الكبر والاستعلاء على الآخرين.

فالقومية الحقيقة الحضارية هي القومية الثقافية، وهي تضم جميع المسلمين، حيث دينهم واحد، وأفكارهم واحدة، وصفاتهم الأخلاقية واحدة، ونظرتهم لشؤون الحياة نظرة مشتركة، فالإسلام قومية جامعة، والتمييز القومي هو واقع لا يمكن تجاهله، لكن يجب أن يبقى تمثيلاً للتقارب والتلاطف وتنمية الإيجابيات، وليس تعصباً جنسياً أو عرقياً أو عصبية وطنية جاهلية كالمى حاربها الإسلام.

أما الوطنية: فهي في جوهرها ظاهرة نفسية اجتماعية مركبة، قواها حب الوطن أرضًا وأهلاً، والسعى لخدمة مصالحها، أو بعبارة أخرى ظاهرة نفسية فردية وجماعية تدور على التعلق بالجماعة الوطنية وأرضها ومصلحتها وتراثها. وهناك توافق بين المفكرين المسلمين المعاصرین حول مفهوم الوطنية، حيث أن الوطنية تقوم في جوهرها على العقيدة وليس على المعرفة فما التأكيد على "أن الإسلام يوجب على المسلمين أن يحبوا أوطانهم وأن يدافعوا عنها، وتتضمن معظم كتب الفقه والحديث أبواباً للدفاع عن الأوطان بعنوان "المجاد" فالجهاد هو الدفاع عن الأوطان والمواطنين وأموالهم وأعراضهم".^(١)

فالوطن "عند الإسلام هو كل بلاد المسلمين حيث تحكم دولة إسلامية واحدة يقانون إسلامي واحد شرعيتها لها السماء، ولم يقم على أساس من تعاقد اجتماعي وأمثاله".^(٢)

وفي حالة وجود الإمام -عند الشيعة الإمامية- لا يمكن تصور دول إسلامية متعددة، أما في حال غيبته فيمكن تصور مناطق عديدة تحكمها رئاسات، ولكنها كلها تطبق النظام الإسلامي بما فيه من تشريعات، وهي جميعاً تحكم بالنيابة عن الإمام عليه السلام، وعليه فليست لدينا في التصور الإسلامي أوطان متعددة، وإنما هناك وطن إسلامي واحد، وهو ما يدعى في الفقه الإسلامي "دار الإسلام".^(٣)

١ - البناء، حسن، ١٩٧٧، ٤٩.

٢ - المازري، ١٩٧٩، ٤٤.

٣ - المازري، ٤٤.

ويرى الباحث بأن موقف أهل السنة والجماعة من القومية والوطنية متطابق تماماً مع رؤية الشيعة الإمامية، فكلا الموقفين يستند للمفهوم الإسلامي للأمة، واعتبار الدين فقط هو العامل الحاسم في ذلك.

والواقع أن الرؤية الإسلامية لمفهوم الأمة هي رؤية حضارية إنسانية سابقة على غيرها من التعريفات الضيقـة لمفهوم الأمة. فالسيادة هي للأمة الإسلامية، التي تشارك فيها كل القوميات، من دون أن يكون لكل واحد من القوميات سيادة وحق في الاستقلال، والفكر الإسلامي يعتبر العقيدة هي الأساس في التقييم، كما هي الأساس في الولاء، مثلما هي الأساس في التوحيد السياسي.

ومن أبرز تحجـيات الفكر السياسي الإسلامي الشيعي المعاصر في هذا المجال هو أطروحة العـلـامة محمد مهـدي شـمس الدـين، حول ولاية الأمة على نفسها والتي يمكن أن تـلـقـاـ تـلاقـاـ وـاـنـقـافـاـ بين السنة والشـعـيـةـ، وـقاـسـاـ مـشـرـكاـ مـتـمـيزـاـ فيـ هـذـاـ المـجاـلـ.

سادساً : المواطنة وحقوق الأقلـياتـ في المجتمع الإسلامي

تعـتـبرـ مـسـأـلةـ المـواـطـنـةـ إـحـدـىـ أـبـرـزـ القـضـاـيـاـ وـالـإـشـكـالـاتـ الـتـيـ تـوـاجـهـ الفـكـرـ السـيـاسـيـ الإـسـلامـيـ المـعاـصـرـ، وـخـاصـةـ عـلـىـ صـعـبـ التـطـبـيقـ الـعـلـىـ الـجـمـعـاتـ الـإـسـلامـيـةـ، حـيـثـ لـاـ تـزالـ أـسـلـةـ عـدـةـ عـلـىـ بـسـاطـ الـبـحـثـ، وـخـاصـةـ حـوـلـ أـحـقـيـةـ المـواـطـنـةـ، وـالـجـنـسـيـةـ، وـكـيـفـيـةـ اـكتـسـابـهاـ وـالـنـتـنـعـ بـهـاـ فـيـ إـطـارـ النـظـامـ السـيـاسـيـ المـعاـصـرـ.

ويـخـتـلـفـ تعـرـيفـ مـفـهـومـ المـواـطـنـةـ وـالـنـظـرةـ إـلـيـهـاـ، بـعـسـبـ اـخـتـلـافـ النـظـريـاتـ السـيـاسـيـةـ وـالـاجـتمـاعـيـةـ، فـهـيـ مـنـ وـجـهـ النـظـرـ الشـمـولـيـةـ مـثـلـاـ تـعـنيـ ضـمـنـاـ الـشـارـكـةـ وـالـخـدـمـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ مـنـ أـجـلـ المـنـفـعـةـ الـعـامـةـ، حـيـثـ تـؤـكـدـ بـقـوـةـ عـلـىـ الـقـوـاسـمـ الـمـشـرـكـةـ لـلـجـمـعـ وـخـاصـةـ الـعـوـمـيـاتـ الـقـافـيـةـ، وـالـقـيـمـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـتـيـ يـشـاطـرـ الـمـواـطـنـونـ الـاعـقـادـ بـهـاـ، وـمـنـ أـجـلـ الـخـفـاظـ عـلـىـ هـكـذـاـ مجـمـعـ يـتـمـ التـحـكـمـ بـالـتـطـبـيقـاتـ الـعـلـىـ الـمـؤـرـةـ عـلـىـ الـمـواـطـنـةـ عـلـىـ الـمـسـتـوىـ الـأـخـلـاقـيـ وـالـخـافـظـةـ عـلـىـ التـقـالـيدـ حـيـةـ مـنـ أـجـلـ خـلـقـ الـمـواـطـنـةـ الـمـقـنـنـةـ، الـتـيـ تـعـنيـ بـعـدـ اـنـتـمـاءـ الـفـرـدـ وـتـحـافظـ عـلـىـ دـوـامـ السـلـوكـ الـذـيـ أـصـبـحـ تـقـليـداـ فـيـ الـجـمـعـ، مـعـ الـعـلـلـ طـبـقاـ لـلـمـعـقـدـاتـ وـالـقـيـمـ الـمـشـرـكـةـ. وـبـالـمـقـابـلـ فـالـمـفـهـومـ

التحرري للمواطنة كما طرحتها الليبرالية الجديدة ”ك. ف. ميلر ١٩٩٤“ فيعتبر المواطن وضعية قانونية من أجل منح الفرد أكبر قدر من الحرية، وقد أصبح هذا المفهوم هو السائد في معظم الديمقراطيات الغربية، وهي التي تشجع المبادرات الفردية ومنح الفرد أكبر قدر ممكن من الحرية، وإطلاق السوق الحرة، وتنظر للمواطنين مبدئياً كمستهلكين عقلاء للبضائع العامة، كما ترى أن المصلحة الشخصية هي الدافع الأساسي الحركي للمواطنين. وطبقاً لمنظور الليبرالية الاجتماعية يجب أن تكون المواطن شاملة وقائمة على المساواة، أي تشمل كل البالغين ضمن نطاق الدولة، كما يجب أن تضمن المساواة في الحقوق السياسية والمدنية والاجتماعية، ك مقابل للمساواة في الواجبات، وهو معيار أخلاقي محدد في قوانين الدولة. وهو ما تتمتع به العدالة وعدم التحيز من جهة أخلاقية، أي وجوب أن يتم التعامل مع كل شخص بطريقة متساوية في النطاق العام، نطاق العدل^(١).

وبالتالي فإن تعريف المواطن يختلف باختلاف الفلسفات السياسية والاجتماعية، وبالتالي نجد عدة تعريفات مختلفة لها، فدائرة المعارف البريطانية تعريفها ” بأنها علاقة بين فرد ودولة، كما يحددها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة ” فيما نجد موسوعة كولير الأمريكية تعريف مصطلح المواطن ”Citizenship“ ” بأنها الجنسية. ويعرفها آخر بأنها ”تعني كلاً من العلاقات بين الدولة والمواطن الفرد، وكذلك العلاقات السياسية بين المواطنين أنفسهم“^(٢).

لقد اقرن تطور مصطلح المواطن بالعلمانية، لكن ذلك لا يعني أن قيام أحدهما شرط لوجود الثاني، حيث أنه لا تزال مشاكل حقيقة في الدول العلمانية ما دامت المواطن ترتبط بشبكة من الحقوق التي توسيس لها خلفية ثقافية أو دينية. وقد تم تداول هذا المصطلح ”المواطنة“ بعد نجاح الثورة الفرنسية. أما قبل ذلك فكانت الدولة تقوم على أبعاد وأسس مختلفة أبرزها الدين والعرق. وبعد انهيار سلطات الكنيسة في القرن السابع عشر بدأ القبول بمفهوم المواطن.

إن التطور الإيجابي الذي وصلت إليه المواطننة هو أحد عجليات تطور الفكر السياسي العقلاني التجرببي، وقد ساهمت عدة عوامل بهذا التطور، أبرزها حركة الإصلاح الديني وما أعقها من نهضة وتتوير في الحياة السياسية، هذا بالإضافة إلى تأثير الفكر التشيوري الأوروبي بالمساواة التي أقرتها الشريعة الإسلامية، حيث جعلت كل أفراد الجماعة السياسية متساوين أمام القضاء^(١).

إن المواطننة مفهوم حديث ظهر في أوروبا مع ظهور القومية والدولة الوطنية، حيث انتقل الولاء السياسي من عنصر الدين إلى عنصر المغرافيا والأرض، وكان ظهوره على أساس أن المواطننة حق يوجب اكتساب الصفة التي تميز أي جماعة عن غيرها، وفي المواطننة يكون الأفراد جميعاً متساوين، وبالتالي فإن استخدامها يكون مقرضاً بالمعنى إلى المساواة والمطالبة بالعدل والإنصاف بالنسبة لجميع من يحمل جنسية الدولة، “ فهي تحالف بين أنس ينتفعون بالحقوق والواجبات نفسها ” وهي أيضاً تحالف بين أنس آخر لا تميز بينهم في درجة مواطنتهم وأهلية تمتعهم العصيّة لمارسة حقوقهم المواطننة بصرف النظر عن درجة إيمانهم التي لا يمكن قياسها وقدرتهم على استلهام المبادئ والتفسيرات السياسية بفهمها الجديد^(٢).

ويرى الباحث أن أهمية المواطننة نابعة من أنها تمثل اليوم الرابطة السياسية بين الفرد والدولة، كما أنها تعكس تصور الجماعة السياسية والتمثيل السياسي، والحقوق والمحكبات الفردية، كما تستبطن تصورات لدور الدولة في مقابل مساحات المروية الفردية، وعلاقة الثقافة بالقانون من حيث علاقة القانون بالدين والعرف والأخلاق، كما تعكس أيضاً صبغ المشاركة في اتخاذ القرار السياسي، وطبيعة وحدود المسؤولية السياسية.

وعلى ضوء ذلك، يمكن تعريف المواطننة بأنها علاقة الفرد في رغبته في الانتساب والاندماج في جماعة سياسية، بحيث يكون له جميع الحقوق التي لنierre داخل هذه الجماعة، بوجوب التصنيف والأساس الذي قامت الجماعة على أساسه ”ديني، قومي، نسوي، عرقي“ ويكون

١ - العلواني، ١٩٩٥، ٢٧٩.

٢ - غلبون، ١٩٩١، ١٤٠.

وصف مفهوم المواطن بالمفهوم المرن، الذي مختلف ويتغير حسب الفلسفة والمرجعية التي تقوم عليها الدولة. وحديثاً أصبح هذا المفهوم يعني حق المساواة بصورة عامة. ويرى البعض أن مصطلح الجنسيّة مرادف لمفهوم المواطن "حيث تتضمن العلاقة بين فرد ودولة، إلا أنها تعني امتيازات أخرى خاصة منها الحماية من الخارج".^{١١٠}

المواطنة في الشريعة الإسلامية:

يعتبر مفهوم المواطن أحد المفاهيم المستحدثة في القاموس السياسي الإسلامي، حيث أن الباحث في عملية التأصيل لهذا المفهوم السياسي المعاصر، يجد تحسيناً وتطبيقاً عملياً وحقيقة له في الدولة الإسلامية، منذ نشوئها وحتى إلغاء الخلافة الإسلامية العثمانية ١٩٢٤م وكل فرد في الدولة هو مواطن فيها وأحد رعاياها، حيث كان مفهوم الرعية مفهوماً متداولاً فكل فرد في الرعية يحمل التابعية العثمانية هو مواطن يمتلك حقوق المواطن.

ولكن بعد نجاح الاستعمار في تفتيت وتزييق العالم الإسلامي، وإنشائه للدول القطرية المستحدثة، ورعايتها لها وتزييق الأمة الإسلامية، أشلاء، وإرباً، بحثت التقسيمات والتجزئة التي تمت بتأثير خارجي في إنتاج صور مشوهة وغير حقيقة لواقع منظومة المفاهيم السياسية السائدة. فعلى سبيل المثال الأمة العربية وهي أحد مكونات الأمة الإسلامية أقيمت بها ثلاث وعشرون دولة قطرية، بالإضافة لعشرات الدول الأخرى في بقية أرجاء العالم الإسلامي، وبالتالي لم يتوفّر لأي من أقطار العالم الإسلامي المستحدثة أي من المفاصص المتعلقة بالجماعة الدينية أو القومية أو الوطنية، في نفس الوقت الذي كانت تسير فيه الأمم الأخرى، والأوروبية على وجه المخصوص من الوطنية إلى القومية ثم إلى تكون اتحاد أوروبي يجمعها كلها.

أما ما حصل في العالم الإسلامي، فهو أن حدود دولة وأقطاره السياسية تحددت بأوروبا أولاً، ثم انشئت داخل هذه الحدود الدول المستحدثة، وتم تحديد طبيعة وعدد سكان كل دولة، مثلما أوجدت وتركت كثيراً من الناس بدون أية هوية أو جنسية، مثلما هو الوضع عليه ببعض

دول الخليج العربي، وفي نفس الوقت تم التركيز على إحياء قوميات محددة، كالفارسية والتركية والفرعونية والبربرية وغيرها، وهو ما يؤكد أحد المستشرقين المعاصرین حيث يعترف بدور الأوروبيين المباشر في إحياء هذه القوميات لتشكيل هويات وطنية محلية مستقلة عن الهوية الإسلامية الجامعة في منطقة الشرق الأوسط، وكذلك بدورهم للفاهمين سياسية جديدة مثل الوطن والشعب والقومية^١ أن شعوب المنطقة كانت تنظر بسلبية لماضيها، وتعتبر نفسها غريبة عنه وعن أحدهما أو شخوصه أو إنجازاته، وأن الاكتشاف الأوروبي لماضي المنطقة القديم ساعد على اكتشاف شعوب الشرق الأوسط لماضيها وتاريخها، ودفع المصريين والإيرانيين إلى القيام بعملية إعادة تأهيل لتراثهم القديم وشخصوص ذلك التاريخ - الفرعونية والسياسية - وقد ساهمت عملية إعادة التأهيل تلك في تنمية الوعي القومي والوطني لتلك الشعوب وبروز هوية وطنية محلية مستقلة عن الهوية الإسلامية العامة^٢.

وبالتالي فإن الباحث في تأصيل مفهوم المواطنة في العالم الإسلامي المعاصر، يجد أنها اخذت سيرورة مختلفة في العالم الإسلامي، حيث أحدث تدخل الاستعمار قطعة تاريخية في سيرورة الدولة الإسلامية وتقاليدها والتي كان آخرها مفهوم التابعية العثمانية والذي هو في حقيقته الترجمة الحقيقة للمواطنة في مفهومها الإسلامي.

لكن معظم الفقهاء والمفكرين المسلمين المعاصرين، من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية، يرفضون هذا الواقع المصطنع، ويؤكدون على نفي العامل الجغرافي أو الدولة القطرية كأساس في تحديد مفهوم المواطنة، اطلاقاً من مفهوم وحدة الأمة الإسلامية^٣ فالمسلمون حينما كانوا هم مواطنون في الدولة الإسلامية^٤. ويتفق معه أيضاً مفكرو الشيعة المعاصرون، حيث إن المواطنة في المفهوم الإسلامي هي أوسع من المحدود الجغرافية للوطن الإسلامي، فكل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنى، لأنه عضو في الأمة الإسلامية، له كل الحقوق والامتيازات مثلما عليه كل الواجبات والمسؤوليات... إن الانتقام للإسلام هو أساس هذه العضوية، وكل المحدود

١ - برنارد لويس، ٢٠٠١، المرويات المتعددة للشرق الأوسط، ص. ١٧١.

٢ - الودودي، ١٩٧٧، ص. ٢٤.

الأخرى عدا العقيدة لا تفصل المسلمين، ومعنى هذا أن مسؤولية الدولة الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم، لأنهم جميعاً رعايا هذه الدولة همها باعدت بينهم الحدود الطبيعية. لكن التمتع بحق هذه المواطنة مشروط بمواقفه الدولة الإسلامية، بالنسبة للمسلمين من هم خارج القطر الذي قامت به الدولة الإسلامية... إذ إن المواطنة تعتبر منحة من الدولة تستطيع أن تهبها أو تمنعها، ولا يتمتع بامتيازات الوظائف إلا من قبلت منه المواطنة^(١).

وقد تناول عدد من الفقهاء والمفكرين السنة والشيعة الإمامية على السواء، مسألة المواطنة من الناحية الدينية، وعالجوها على ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ومصالح الأمة، وحاولوا التأصيل لفهم المواطنة على ضوء ذلك. ومن أبرز من تناولوا هذه المسألة من الشيعة الإمامية الفقيه محمد مهدي شمس الدين والذي استند في تناوله لها على الآيتين الكريمتين ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهُوْرَا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ أَوْرَادُوا وَعَصَرُوا وَأَوْلَئِكَ بَخْضُهُمْ أَوْلَيَاءِ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَائِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنَّ اسْتَصْرَوْكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ التَّصْرُّ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْتُكُمْ وَبَيْتُهُمْ مَبْيَانٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٢) فمن خلال هذه الآية، يتبيّن أن العلاقات بين المجتمع الإسلامي "الدولة الإسلامية" وبين هؤلاء المسلمين الخارجين عنها والذين لا ينتهيون إليها، هي علاقات "دينية روحية" فقط وليس علاقات سياسية دائمة. ولا يترتب على الدولة الإسلامية أية التزامات نحوهم، إلا في حالة واحدة وهي إذا ما تم الاعتداء عليهم من قبل غير المسلمين، وطلبا النصرة من الدولة الإسلامية كونهم مسلمين، وفي هذه الحالة يجب على المجتمع الإسلامي "الدولة الإسلامية" نصرتهم على خصومهم، ولكن هذا الواجب ليس مطلقاً، وإنما في حالة عدم وجود مواتيق تحول دون شن الحرب عليهم، وكان هؤلاء متزهدين بموافقهم، وبالتالي لا يجوز للمجتمع الإسلامي نصرة هؤلاء المسلمين غير الملتزمين إليه بالسكن والموضعية على الكفار المعادين. أما الآية الكريمة الثانية ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ أَنْ يَقْتَلُوا إِلَّا حُكِّمَتْ مُؤْمِنًا وَمَنْ قُتِلَ مُؤْمِنًا حُكِّمَتْ

١ - القباني، ١٢٩، ١٩٨١.

٢ - الأنفال آية ٧٢.

فتخرير رقابة مؤمنة ودينه مسلمة إلى أهلها إلا أن يصعدوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتخرير رقابة مؤمنة وإن كان من قوم ينتكم وبينهم ميقات قدية مسلمة إلى أهلهم وتخرير رقابة مؤمنة^(١)). فنلاحظ بها تغريباً بين المؤمن المقيم في دولة كافرة في حالة عداء وحرب، فلا دية له، وبين المقيم في دولة كافرة ترتبط بمعاهدات ومواثيق مع المسلمين فعلى قاتله المسلم خطأ الديه لأهله والكافار، كالمسلم الذي يقتل خطأ في المجتمع الإسلامي ويلاحظ أن الفرق بينهما هو أن المقيم بين المعاهدين يعتبر منتمياً للمجتمع السياسي الإسلامي كونه مقيناً في مجتمع معترف فيه سياسياً من المسلمين. وأما المقيم بين المغاربين "الأعداء" لا يعتبر منتمياً للمجتمع السياسي، وبالتالي لا يتمتع بحقوق المواطنة السياسية. ومن الآية الكريمة يمكن القول بأن المسلمين خارج المجتمع الإسلامي "الدولة الإسلامية" الذين لم يهاجروا إلى دار الإسلام لا يتمتعون بحقوق المواطنة في الدولة الإسلامية، ولا يتمتعون سياسياً وعضوياً إلى المجتمع السياسي الإسلامي. ولكي يصلوا على "المواطنة": الانتفاء السياسي وعضوية المجتمع الإسلامي الذي يعطيم حقوقاً على هذا المجتمع، لا بد لهم من الهجرة إلى الدولة الإسلامية ويعملوا جنسيتها. وفي هذه الحالة فقط يدخلون في عضوية المجتمع السياسي، ورعيته الدولة الإسلامية ويتمتعون بالحقوق السياسية لهذا الانتفاء وفي مقدمتها الولاية بين المسلمين بعضهم على بعض، ومن دون ذلك فلا ولادة بينهم وبين المسلمين في المجتمع السياسي الإسلامي "الدولة الإسلامية" وهذا هو صريح الآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ آتُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَائِبِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ وكذلك صريح قوله تعالى في شأن الناقفين المقيمين خارج المجتمع الإسلامي وخارج سلطان الدولة الإسلامية ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُتَّاقِينَ فَتَسْعَنُ﴾. ﴿وَدُؤْلَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءٌ فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أُولَئِكَهُنَّ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢). فالهجرة إلى ديار الإسلام هي التعبير عن الانتفاء السياسي والمضوي إلى المجتمع السياسي الإسلامي، وهو رأي يتفق مع القائلين بأن وجوب الهجرة حكم شرعى ثابت لم ينسخ

ومنهم الشيعة الإمامية، الذين يؤكدون على أن وجوب المحررة إلى دار الإسلام "المجتمع الإسلامي" ثابت ولم ينسخ. وبالتالي فإن التكليف الشرعي هو الانتماء السياسي الإسلامي بكل ما يعنيه هذا الانتماء من مسؤوليات سياسية ومالية وعسكرية. وقد كان التعبير الوحيد عن هذا الانتماء هو استيطان "المدينة" - قبل فتح مكة - وانتشار الإسلام في شبه الجزيرة وخارجها.

وأما بعد فتح مكة وانتشار الإسلام في سائر أنحاء العالم وتكون المجتمعات الإسلامية، فإن هذا الانتماء السياسي - بما يستلزم من مسؤوليات لا يقتصر على الاستيطان، بل قد يكون الاستيطان وحده غير كاف، وإنما يكون التعبير المناسب والملزم عنه هو حل "جنسية"^(١) المجتمع السياسي الإسلامي، وبذلك يتحقق مفهوم "المواطنة" ويكون المجتمع السياسي "وطناً" لن يتسمى إليه^(٢).

كما يؤكد راشد الفتوسي، الذي يعتبر من أبرز الإسلاميين المعاصرين المتفاعلين مع الحداثة

١ - قد يعرض البعض على اعتبار "الجنسية" في تحقق مفهوم "المواطنة"، بأنه مفهوم حديث جاء، مع نشوء الدولة الأوروبية الحديثة، وترسخ النظام الدولي بعد الحرب العالمية الأولى. ومن هنا فإنه مفهوم غير إسلامي. ولم تعرفه الدولة الإسلامية سواء دولة "الخلافة" أم الدولة السلطانية، وكانت المجرة متواتحة بين السلطنتين، ولا حدود لها. وتقول في جواب هذا الاعتراض: إن مفهوم الجنسية الحديث ثنا من ضرورة تنظيمية، وليس من اعتبار فكري عقدي، فالدولة الحديثة تحمل مسؤوليات تجاه مواطنيها وهم يتحملون مسؤولياتهم تجاه الدولة والمجتمع السياسي الذي يتضمن إليه، ولا بد من تحديد موضوع هذه المسؤوليات والفارق، وإلا فلكل أحد أن يدعى أن له حقوقاً، وللدولة أن تدعى على كل أحد بالتزامات تجاهها.

السلم يحمل انتماءين: أحدهما الانتماء إلى الأمة، والأخر الانتماء إلى الدولة، ولكن واحد من الانتماءين حقوق ومسؤوليات للسلم وعليه، ففي حالة تطابق مفهوم الأمة، ومفهوم الدولة، في الصدق المأجوري، بحيث تتنظم الدولة الإسلامية جميع الأمة الإسلامية، على جميع أرض "دار الإسلام". تتكامل مسؤوليات وحقوق الانتماءين، أو يقسم أحدهما مقام الآخر. وأما في حالة عدم التطابق فحيث أن حقوق ومسؤوليات الانتماء، إلى الأمة محددة في الشرعية والفقه، دون حقوق ومسؤوليات الانتماء إلى الدولة، فإن الضرورة التنظيمية تقتضي في هذه الحالة إلى "تدبر" يحدد جهة الانتماء للشكل، ليتمكن من القيام بمسؤولياته تجاه الدولة والمجتمع، ولأخذ حقوقه، وهذا "التدبر" هو "الجنسية".

وكونه غيري المنشأ. لا يمنع من كونه مشروعًا من الناحية الفقهية الإسلامية، إذ ليس كل ما هو غيري غير مشروع، وخاصة في الجوانب التنظيمية للمجتمع الحديث. وما أكثر ما أخذ المسلمين من غيرهم في المجال التنظيمي للدولة، والمجتمع السياسي، منذ صدر الإسلام.

السياسية، بأن المواطننة لها معياران، لا تقر إلا بهما في الحياة السياسية الإسلامية هنا:

الأول: يتجلّى في الانتماء الديني. أما الثاني فيتمثل في الإقامة. وفي ضوء ذلك نستنتج أن عنصري الدين والإقامة يخرجان التصور الإسلامي من دائرة تهميش الدين الذي تقوم على أساسه العلمانية، وبما أن القول بمواطنة المقيم كيّفما كان دينه، يتماشى والتصور العلماني الحديث والمعاصر، فهذا يعني أن الفتوشى يهدف إلى ترسّيخ مرجعية عليا - الدين - وفي الوقت نفسه "التماهي" مع الفكر السياسي الغربي فيما هو إنساني "تكتسب المواطننة في الدولة بتوفّر شرطين هما الانتماء للإسلام والسكن في قطر الدولة الإسلامية، معنى ذلك إمكان تصور مواطنة خاصة لمن توفر فيه شرط واحد: بالنسبة إلى المسلم خارج إقليم الدولة - أي مجال سيادتها - وبالنسبة إلى غير المسلم القاطن في إقليم الدولة وأعطيه لها. وهذا النوعان من المواطننة الخاصة تكتسب صاحبها حقّقاً هي دول حقوق المواطن الذي استكمّل الشرطين، وكل منها يملك استكمال الشرطين، الأول بالانتقال إلى إقليم الدولة، والثاني بدخوله الإسلام، فإذا آثر غير ذلك تحمل بالطبع مسؤولية اختياره" أي أن المسلم غير المقيم لا يمكن أن يتمتع بحقوق المواطن حتى لو أقر بشرعية الدولة، لأن شرط الإقامة شرط مكمل لشرط الدين للتمتع بالمواطنة^(١). في حين يرى مفكّر إسلامي معاصر آخر بوجوب تقديم الانتماء إلى المجتمع على الانتماء الديني "حيث إن المجتمع العربي الإسلامي السياسي التقليدي كان من الطبيعي بأن يعتبر وبحدد العضوية والانتماء إليه بالدين، أما الآن فقد أصبحت الضرورات الحديثة تختّم معاملة الأقليات على أسس متساوية. وهذا يعني العضوية الكاملة في المجتمع والحقوق المتساوية"^(٢).

ويرى الباحث بأن التاريخ الإسلامي، وخاصة في مراحل تكون الدولة الأولى لم يكن بعيداً عن الأخذ بعيداً المواطننة. ففي التاريخ الإسلامي تمثل صحفة المدينة "دستور المدينة" التي كانت بين الرسول محمد(ص) وأهل المدينة من غير المسلمين، التسوّذg الأول في التاريخ العربي الإسلامي، الذي لم يضع الدين شرطاً رئيساً للتمتع بالمواطنة، حيث اعتبرت هذه الوثيقة غير

١ - الفتوشى، ١٩٩٨، ٢٩٠.

٢ - أفتدي، مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٦٤، ١٥٠.

ال المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للMuslimين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين، وبالرجوع إلى هذه الوثيقة نجد أنها قد نصت على اعتبار الإسلام أساساً للمواطنة في الدولة الإسلامية الجديدة التي أقامها الرسول(ص) في المدينة المنورة، وأحلت الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، فالMuslimون هم "أمة من دون الناس"، وهي ظاهرة لم يعرفها المجتمع العربي قبل الإسلام، حيث كانت رابطة النسب والقرابة "القبيلة" هي الأساس المعتمد.

كما لم يحصر دستور المدينة هذا المواطنة في الدولة الإسلامية بالMuslimين وحدهم، بل نص على اعتبار اليهود المقيمين بالمدينة من مواطني الدولة وحدّدت ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات. ففي الفقرة رقم ٢٥ تقرر الوثيقة أن "يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللMuslimين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم" وهذا ينطبق أيضاً على بقية قبائل اليهود كما تنص بعض نصوص وثيقة دستور المدينة على واجبات مترتبة على المشركين من أهل المدينة، مما يشير إلى أنهم دخلوا في حكم الدولة الجديدة، وخضعوا إلى أسس تنظيمها، التي وردت في وثيقتها، وأبرز هذه النصوص الفقرة رقم ٢٠ حيث تنص على "أنه لا يجبر مشرك مالا لقريش، أو نفساً، ولا يجعل دونه على مؤمن" وبذلك يتبيّن أن عنصر الإقليم "المدينة" أو الإقامة المرتبطة به عند نشأة الدولة هو الذي أعطى هؤلاء اليهود والمشركين حق المواطنة^(١).

ونلاحظ أن اختلاف الدين لم يكن سبباً للحرمان من المواطنة في دولة المدينة في عهد الرسول(ص)، وهذا يشير إلى أن هناك حقوقاً للإنسان في الدولة الإسلامية، مهما كان مذهبه وجنسه. فالإنسان يملك حق الاختيار بأن يؤمن بأهداف الدولة، والأسس التي قامت عليها، ويتمثل الإسلام عمودها الفكري أو أن يرفض ذلك. فإذا آمن بها وكان مسلماً فليس له ما يميزه عن أخوانه المسلمين غير مؤهلاته، وإن اختار الرفض فهو مجرّد من أجل اكتساب حقوق المواطنة، أن يوالي الدولة وأن يعترف بشرعيتها، فلا يهدد نظامها العام بسوالاته أعدانها وحمل

السلاح بوجهها، وتبقى مواطنته ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخول الإسلام، حيث يبقى ممتلكاً بحرية خاصة به لا يمتلك بها المسلم فيما يتعلق بجسانته الشخصية فيأكله وشربه وزواجه، ويبقى محروماً من الحقوق التي يمتلك بها المسلم كثولي وظائف سيادية في الدولة ذات مساس بهويتها "الرأسمة العامة".

وبالتالي فإن هذا يعني أن مفهوم المواطنة، قد يختلف عن مفهوم الاتباع الديني أحياناً، خاصة عندما يكون المجتمع السياسي مكوناً من فئات ذات انتسابات دينية متعددة، فقد يساوى المفهومان في حال وجود مجتمع ذي انتساب ديني واحد، فيلتقي مفهوم الأمة مع مفهوم الدولة والمواطنة، كما يمكن أن يكون هناك وطن واحد يضم أمتين، حسبما تنص عليه صيغة دستور المدينة، حيث تعالج علاقات الأمتين الإسلامية واليهودية، ولم تحرم غير المسلمين من حق المواطنة ما داموا يقومون بالواجبات المترتبة عليهم، كالدفاع عن المدينة مع المسلمين. ومن الناحية التاريخية يتحدث الفقه السياسي الإسلامي التقليدي عن أهل الذمة، وهم الذين يعيشون في إطار الدولة الإسلامية ويضمنون لسلطتها السياسية، ويقصد بالذمة في اللغة العقد والأمان، ويتميز عقد الذمة بأنه عقد خاص متميز عن سائر العقود فهو ليس عقد صلح، ولا عقد مهادنة، ولا عقد أمان واستئمان وإنما هو عقد يختلف عقد الإسلام بالنسبة لغير المسلمين حتى يكونوا من أهل ديار الإسلام ومن مواطنين دولة الإسلام لهم شخصيتهم القانونية داخل الدولة وخارجها.

ومن أبرز خصائص عقد الذمة أنه لا يكون إلا من الإمام أو نائبـه، أي أن السلطة المسؤولة عن تنفيذه هي أعلى سلطة حاكمة، وأنه عقد أبدى مدى الحياة ولا يجوز تحديده بمدة محددة، وذلك لكي يصبح من يدخل بهذا العقد مواطناً في دولة الإسلام كامل المواطنة، ويتمتع عهـد الذمة بكل حرياتهم الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

إن هذه الصيغة الإسلامية التي عملت الظروف التاريخية على إعطائهم هذه الخصوصية، كانت متقدمة على علاقة الأقلية بالأغلبية داخل السلطة السياسية آنذاك، وعلى علاقة الأغلبية الدينية بالأقليةـات، ويمكن تلخيص علاقـة السلطة السياسية بما أطلق عليه أهل الذمة فيما يلي:

١. اعتراف الدولة الإسلامية بالتنوعية الدينية، وحرية ممارسة الشعائر الدينية في استقلال تام تُسّير فيه الأقلية شؤونها الدينية بنفسها.
٢. عدم مشاركة أهل الذمة في الدفاع عن الدولة الإسلامية في المروب.
٣. مقابل الأمان وعدم تعريض حياتهم للخطر في المروب، يؤدي القادرون على حمل السلاح من "أهل الذمة" ضريبة سُمِّيت الجزية.
٤. لا يؤدي غير قادر على حل السلاح أي: الأطفال والنساء الجزية، لأنها خاصة بالرجال.
٥. يعتبر أهل الذمة تابعين للسلطة السياسية ومتساوين أمام القضاء مع غيرهم من المسلمين.
٦. يتساوى أهل الذمة مع المسلمين في الحقوق والواجبات وكذلك أمام العدالة والقضاء، ويتمتعون بكل حقوقهم وشغل جميع الوظائف العامة عدا الإمامة العظمى وبعض الولايات التي تتطلب وجود شخص مسلم على رأسها^(١).

ويكفي القول بأن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين، يتفقون على اعتبار هذه الصيغة والمفاهيم التقليدية حول "أهل الذمة" أموراً تم تجاوزها، خاصة مع ظهور حقوق المواطنة، وينظرون للتجربة التاريخية في هذا المجال، بأنها كانت تعبّر عن حاجة لم تعد قائمة، حيث إن أحكام أهل الذمة هي في الغالب أحكام تاريخية وتفسير تاريخي لبيادى إسلامية، وأنه يمكن ومن خلال تطوير الفقه السياسي "الإسلامي"، إيجاد مساحات كبيرة لاستيعاب هذه الأقليات وإشراكها في بناء المجتمع الإسلامي ومشاركتها في الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي، ويرى أحد المفكرين المسلمين المعاصرين أن تختلف الفقه الإسلامي السياسي أدى إلى تناول بعض القضايا المهمة بشكل خطأ لأنه لم يستند إلى الأصول وهي القرآن والسنة المؤكدة، واعتبر أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم من أبناء الدولة تقوم على التعاقد. وأن هذا التعاقد كان في بداية الفتوحات الإسلامية بين القوة المنتصرة وأهل البلاد المقيمين، وبما أن الرسول(ص) "أمر

ياعطائهم ذمة الله ورسوله، ولم يقل أعطوه ذمتك، بل قال أعطوه ذمة الله ورسوله وهي تعني الأمة، فهذه ولادة الله ولادة النبي (ص)^(١). وقد أشرت التطورات التاريخية في أطراف العقد والعقد نفسه، وأصبحنا الآن أمام واقع جديد حيث لم تعد الدولة الإسلامية قائمة حتى تقوم بإبرام العقد، ومع بجيء الاستعمار، ساهم أبناء الدولة الحديثة، مسلمون ونصارى وطوائف أخرى في طرد المحتل الأجنبي، ثم نشأت دول إسلامية حديثة، أو كيانات جديدة أصبح لها فيها حقوق وبات علينا واجبات متساوية يعكها مبدأ الأكثرية والأقلية، وأصبح الجميع مواطنين ولم يعد هناك أحد له ذمة عند أحد^(٢). ومن هذا المنطلق التجديدي يؤكد المفكر محمد الغزالى أن الإسلام ينظر في واقع الأمر إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى، على أنهما قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات^(٣).

ويرى الباحث أنه يوجد توافق عام لدى المفكرين المسلمين المعاصررين بنسول المواطن، وضرورة تجاوز الخطاب السياسي الإسلامي التقليدي، والتسامي فوق التصنيفات والطبقات القيمية التي يشير إليها مصطلح الذمة... وقبول غير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق، ولكن في نفس الوقت، يوجد ضمن إطار هذا التوافق قرارات متمايزة حول العلاقة مع الأقليات الدينية، حول الحقوق السياسية لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وخاصة حقوقهم في تولي المناصب العليا للدولة، فهناك اتجاه يرى أن مشاركة غير المسلمين في البرلمان، أو حتى رئاسة دولة لا يمثل ضرراً لأن الدولة الحديثة، وأمام التطور الديمقراطي المحاصل والبناء المؤسسي للدولة، وفصل السلطات، يجعل من كثير من المناصب العليا للدولة، لا تحمل سلطة مطلقة، فهي مقيدة بالقانون وتخضع لعملية توازن مع مؤسسات دستورية أخرى، وبالتالي يجب أن تكون جميع المناصب في الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة أمام المواطنين المسلمين وغير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق، فيما يبدي اتجاه آخر اعتراضًا ويرى أن المشاركة

١ - العوا، ١٩٩٤، ٩٦.

٢ - العوا، نفسه، ٩٨.

٣ - نقلًا عن طارق البشري، بين الإسلام والعروبة، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ص. ٤٥.

السياسية لغير المسلمين جائزة، ولكن لا يمكن تولية غير المسلم لمناصب تقضي حماية الإسلام كرئاسة الدولة أو قيادة الجيش، أما غير ذلك من القيادات الأخرى فهو أمر ممكن^(١).

ويرى الباحث بأن الأقليات التي تعاني في عصرنا الحالي في المجتمعات الإسلامية هي الأقليات المذهبية الإسلامية، حيث تعاني من التهميش المقصود والحرمان الاجتماعي والاقتصادي، ومن حقها في تبوء المركز والمناصب المساعدة، رغم تحذيرها وإيقامتها في هذه الدول منذ عدة قرون، في حين يحظى بهذه المناصب وافدون مت渥ظون حديثاً؛ وذلك لأسباب مذهبية بحتة. وأما الأقليات الدينية والطائفية الأخرى، كالآقباط واليهود والبهاء والبهائية والإسماعيلية والزيادية والقاديانية والصابئة..... وغيرها، فهي تحظى برعاية واهتمام مختلف الأجهزة الرسمية في الدول الإسلامية؛ وذلك لارتباطها بالسياسات الخارجية والدول المعادية للإسلام.

ويكفي القول إن المنهج الإسلامي في التعامل مع هذه الطوائف والأقليات داخل الدولة الإسلامية يقوم على أساسين ثابتين هما :

التكفل بحقوقها الشرعية، لأن هذا مقتضى العدل الذي أمر الله به، ومن أبرز هذه الحقوق والحرريات حرية الاعتقاد بين أفرادها ولا يحق لها أن تنشر ذلك بين المسلمين. وجوب الالتزام بالنظام والسلطة وعدم الاعتداء على الدولة أو الأفراد وعدم إعانة الأعداء على الدولة أو التعاون معهم.

ويعتقد الباحث إمكانية تطبيق أنموذج المواطن الذي طبقة الرسول(ص) في المدينة المنورة منذ تأسيسه للدولة، وذلك لما يمتاز به من السهولة والبساطة والرقى الحضاري، حيث جاء التكريم الإلهي لجميع البشر «ولقد كرمتنا بني آدم»^(٢). وأما معيار المفاضلة بين الناس “الدستور” فهو التقوى، حيث إن الجميع متساوون في الحقوق والواجبات، وأما التنوع فهو تنويع

١ - يمثل الاتجاه الأول الفائل بإعطاء الأقليات الدينية حق رئاسة الدولة كل من الشيخ حسن الترابي وطارق البشري وراشد الغنوشي فيما يمثل الاتجاه الآخر محمد عمارة ومحمد سليم العوا. أما دستور جمهورية إيران الإسلامية فقد أعطى الأقليات الدينية حق المشاركة السياسية في مختلف مؤسسات الدولة “انظر الدستور الإيراني، المادة الثالثة عشرة والرابعة عشرة”.

٢ - الإسراء آية ١٧.

داخل وحدة الدين الإسلامي ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَكُلُّ شَاءَ اللَّهُ لَيَعْلَمُ أَمَّةً وَأَجَدَهُمْ﴾^{١١} ولذلك كانت المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين في الدين والمحدين في الأمة والمواطنة

ويرى الباحث أنه وعلى الرغم من أن المواطننة كما أنتجهما الفكر السياسي الفكري، قد نجحت فعلاً في تكريس مبدأ المساواة في الحقوق وخلق المجتمع المدني وتتوسيع دائرة المشاركة السياسية، دون تمييز ديني أو عرقي، وإنما باعتماد الاتباع الوطني، وهذا لا يتعارض مع الدين، وإنما يحقق مقاصده في العمران، والتعاليم الإنساني، إلا أن المسيرة التاريخية للمواطننة والتفاعلات السياسية الطارئة حاليًا في المجتمعات الغربية التي يتواجد بها أقلية مسلمة قد أظهرت مؤشرات على بداية التراجع عن المرتكزات التي تقوم عليها المواطننة، وهو ما يجعلها “المواطننة” في مأزق حقيقي بحيث تحول عدم التمييز الذي تنادي به العلمانية متلاً إلى تمييز المسلمين وغيرهم والانتهاص من حقوقهم، بحججة مرجعية الدولة العلمانية والحرس على العلمانية، وهو مأزق يمس نظرية المواطننة بحيث يجعلنا أمام تساؤل حول إمكانية الارتباك على مفهوم المواطننة كتنظيم للعلاقات الإنسانية.

أما في العالم الإسلامي المعاصر فيرى الباحث أنه مهما تعدد مفهوم المواطننة، فإن هذا المفهوم لم يتعد في المجتمعات الإسلامية ليصبح عقد المواطننة هو الأساس التي تقوم عليه الدولة، فما تزال نسبة المهيمنين مرتفعة في الدولة الإسلامية، ولا تزال مجموعات سكانية وأقليات قبلية وعرقية وطائفية وجميعها مسلمة، مهمشة ولا تحصل على حقوقها، هذا بالإضافة إلى التمييز القائم على أساس مذهبي لدى السنة، والشيعة الإمامية.

كما ويرى الباحث بأنه لا بد من الاعتراف القانوني والسياسي بالذاهب الإسلامية الموجودة في العالم الإسلامي، وإعطائها المجال والفرصة لممارسة نشاطها بحرية كاملة، وكذلك ترقية المناهج الدراسية، من شوائب التنصب المذهبية، إذ إنه ليس من الممكن بناء المواطننة القائمة على التساوي بالحقوق والواجبات بذرخ خصوصيات المواطنين، أو محاربة مناهجهم ومقدساتهم، لأن المواطننة الصحيحة لا تقتضي بأي حال من الأحوال أن تتدثر خصوصيات

الأفراد والجماعات، بل تقتضي صياغة منظومة سياسية قانونية لجميع المواطنين على قاعدة الاعتراف بتلك المخصوصيات. فالمواطنون العرب الشيعة بعدة دول عربية وإسلامية متلأّم يعمتموا بعد بحقوق المواطن الكاملة، لا بل يتعرضون للتمييز والحرمان في كثير منها، مثلاً ممّا هو عليه وضع المواطنين السنة في دول أخرى، ولن يستقيم حال دولنا ومجتمعاتنا، من دون أن يُعلى من شأن المواطن كمصدر وحيد للحقوق والواجبات وكلبة أساسية للنظام السياسي، بغض النظر عن المذهب والطائفة والعرق واللون والجنس والدين.

إن التعدد المذهبي والديني والعرقي واللغوي، ليس حالة مضادة للمواطنة، بل هو المذذر التقافي والاجتماعي لبناء مواطنة حقيقة، بعيداً عن التعصب، ذلك أن التجارب الديمقراطيّة الكبرى في التاريخ الإسلامي - رغم قلتها - لم تزدهر بالياء المخصوصيات والتعددية الموجودة في المجتمع، بل بخلق المناخ الذي يأخذ بعين الاعتبار حاجات التنوع ومعطيات التعدد، وهو ما يتجسد في القرآن الكريم من خلال التركيز على مفهوم "التعارف" الذي يختزن كل أبعاد التواصل باعتباره قيمة وغاية إنسانية.

ولا بد من الإشارة إلى العلاقة العضوية بين مفهوم المواطن، وبين مفهوم العدالة السياسية في السلطة والمجتمع، فالمواطنة تأخذ أبعادها الحقيقة في الفضاء الاجتماعي حينما تتحقق العدالة السياسية حيث تتعمق المواطننة في نفوس وعقول أبناء المجتمع، أما إذا غابت العدالة السياسية وساد الاستبداد السياسي، فإن مقوله المواطننة تصيب في جوهرها تمويهاً لهذا الواقع وخداعاً لأبناء الوطن والمجتمع.

فالقياس الحقيقي لمستوى تحقيق المواطننة، وتجذرها هو مقدار وجود متطلبات العدالة السياسية في الواقع الاجتماعي والسياسي. فالعدالة هي روح الإسلام وجوهره، ومضمون قيمه ومبادئه، وهي الغاية التي سعى الأنبياء عبر التاريخ إلى إرساء معالهما وحقائقها في المجتمع الإنساني **«نَا أَئْتَاهَا النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شَعُورًا وَقَبَيلٌ يَتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»**^(١).

أما في مجال التربية السياسية المعاصرة فيرى الباحث أن المواطن تشكل ركيزة من الركائز النظرية للدولة الشورية الديقراطية المعاصرة، ومستندا عملياً للسلوك الإنساني في الجماعة داخل الدولة. لكن المواطن ليست حالة طبيعية معطاة تولد مع الإنسان في فطرته، بل هي مجموعة من الصفات والخصائص التي يكتسبها الإنسان اكتساباً، في التربية والتعليم والمارسة وغير مختلف مجالات التنشئة السياسية والاجتماعية، ويستمر في تعميتها وتطويرها في مراحل حياته. وبالتالي فهي مشروع تربوي، وهذا يعني أنها أحد مكونات النظام التربوي في الدولة المعاصرة، كونها تقوم بدور أساسي في تكوين المجتمع المدني للدولة.

كما أن الإنسان لا يصبح مواطناً مشاركاً في الكيان السياسي الذي ينتهي إليه، إلا حينما يكون واعياً بحقوقه الأساسية، المدنية والسياسية، والتي ليست هبة من أحد، وبأنه أيضاً يتلذّذ سيادة تتطلب منه ممارسة تلك الحقوق مع المواطنين الآخرين من الأمم في الدول الأخرى، وأنه أيضاً مسؤول عن واجبات تجاه أمه ودولته، وهو ما ينبغي أن تعمل التربية على تجسيده وترسيخه، لأن شخصية المسلم شخصية سياسية ورسالية، تتشابه مع طبيعة الدين الإسلامي.

فالمهدف الأساسي من التربية على المواطن هو تحقيق الشروط الكافية لتكوين شخصية الناشئ، بحيث يكون ذاتي التصرف والسلوك، متمنكاً من المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية، وقدراً على ممارسة التفكير الناقد المستقل أيضاً.

وأخيراً يرى الباحث أن مفهوم المواطن في عالمنا الإسلامي لا يزال طارئاً مما يتطلب جهداً في مجال الفلسفة السياسية، والمجتمع السياسي، والسياسة الشرعية، والقانون الدستوري، للبلورته بصورة ملائمة، استناداً لمفهوم المساواة باعتبارها قيمة إسلامية أصيلة، والمواطنة فرع منها، وسيظل مفهوم المواطن المعاصر فيواجه عقبةً أساسية تتمثل بصورة الدولة الإسلامية القطرية المعاصرة التي لا تتوفر فيها الشروط الموضوعية للبلورة لهذا المفهوم، حيث أن غالبية هذه الدول تم استخدامها بقرارات خارج إرادة الأمة.

سابعاً: الحقوق والمعريات العامة والسياسية في الدولة الإسلامية

أول الإسلام قضية المريات العامة والمدنية والسياسية أهمية خاصة، على المستوى النظري

وال المستوى التطبيقي . فالله قد خلق الإنسان حرّاً و مختاراً و مسؤولاً أمام سلوكه و عمله ، فالحرية الحقيقة للإنسان التي اعتبرها الإسلام قيمة عليا هي حرية الإرادة الإنسانية والتي عبر عنها القرآن الكريم بالعبودية المطلقة لله دون غيره .

و تعتبر قضية الحرية وخاصة حرية التعبير والرأي والحرية السياسية من أبرز التحديات المعاصرة المسألة ، التي تواجه الفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر ، حيث أصبحت قيمة من القيم الإنسانية ، و جزءاً من الثقافة العامة للبشرية ، والتزمت بها المفاهيم والمعايير الدولية في عالمنا المعاصر .

١- التعددية والأحزاب السياسية :

تعتبر التعددية في جوهرها إقراراً بالحرية والاختلاف والتعايش السلمي ، على قاعدة لا ضرر ولا ضرار ، وفي فلسفتها العامة هي حقيقة فطرية وسنة كونية وقانون حياني ونعة إلهية . وهي حقيقة فطرية لأن الناس لا يمكن أن يعيشوا وفق رؤية واحدة في الحياة ، ولا بذوق وتفكير وغط سلوك واحد .

أما التعددية السياسية ، فهي سمة من سمات الشورى والحرية الإسلامية : لأن الحرية تعني حرية الإنسان بأن يفكر وأن يعبر عن رأيه ، وأن يتلقى في تنظيم مع من يائلوه ويوافقونه ويتقون معه في الرأي والتعبير^(١) .

ويتفق معظم المفكرين المسلمين المعاصرين ، من أهل السنة والجماعة ، ومن الشيعة الإمامية ، على أن الإسلام يسمح بالتعددية القائمة على أسس ومرتكزات تتفق مع جوهر العقيدة . وتحتختلف في برامجها ، شريطة أن تكون لصالحة الأمة " إن التعددية التي يراها الإسلام تعني حرية التجمع السلمي والتعبير عن الرأي ضمن الإطار العام على أساس واضحة وسليمة ، وأن الاختلاف في الاجهادات مقبول شريطة أن تكون كلها لصالحة الأمة . وأن تكون مصلحة الأمة فوق الاختلافات وفوق التعددية ، فإذا أدت التعددية إلى التمزق والفرقة وجب منها^(٢) .

١ - عمارة، ١٩٩١، العدد ٣٩٩

٢ - المحيط، صحيفة الراي، ١٠/٢١، ١٩٩٢

كما يعبر أحد مراجع الشيعة المعاصرين، أن إقرار الرسول (ص) للتكوينات القبلية يمكن اعتباره استدلالاً على شرعية الأحزاب السياسية ^١يمكن الاستدلال على مشروعية تكوين الأحزاب السياسية باقرار الإسلام للتكوينات القبلية في المجتمع الإسلامي، باعتبارها تعبيراً عن نظام للعلاقات والمصالح داخل القبيلة، وبيانه وتكوين المهاجرين والأنصار، وهو تعبير تطبيقي سياسي وليس مجرد تعبير عن الانتقام المغرافي^(١).

ويرى الباحث أن مما ساهم في ظهور مقولات التعصب والتشدد وعدم التسامح هو سيطرة الاعتقاد بأحقية مذهب واحد، وتفسير مذهب واحد، واعتبار بقية المذاهب والملل والتحل، والآراء الأخرى بداعياً خارجة عن إطار الهدى.

كما يمكن القول إن فلسفة الاجتهاد في الإسلام، تحمل مكونات التعدد في الإطار الذي لا يخرج عن الشرع، والإقرار بالاجتهاد في جوهره هو إقرار بالتنوعية في التصور والرؤية والمنهج، وهذا من عظمة الإسلام وسر قوته وخلوده وشموليته وديناميته.

وقد أقر العلماء والفقهاء قدیماً وحديثاً بالفرق والمذاهب الإسلامية على قاعدة شرعية وحق الاجتهاد في الإسلام. فالذي يقول بتنوعية المذاهب الإسلامية، يكون من باب أولى له أن يقول بالتنوعية في أنساقها الأخرى الحزبية والسياسية؛ لأن التعددية السياسية هي جزئية من كلية التعددية المذهبية ^٢ ومن حق الأمة الواحدة أن تتعدد رؤاها وتتصوراتها، فكما أن فقه العادات والمعاملات قد يتعدد، فمن الضروري أن يتعدد الفقه السياسي وكما وجد في ظل الأمة الواحدة حنفي، وزيدي، وشافعي، وجعفري، فيمكن أن تتعدد الأحزاب والحركات داخل المجتمع الواحد^(٢).

كما أن الأمة الإسلامية منذ بداية تاريخها ارتفعت واستواعت الخلاف في الفروع، ولم تقبل الاختلاف في الأصول، وأن التعددية السياسية تظل من ذلك النوع المقبول، باعتباره نوعاً من الاختلاف بالفروع. فالتنوعية في صورتها المثلثي والجوهرية، هي تعددية في البرامج والمشاريع التي يفترض منها أن تساهم في التطور والإصلاح الاجتماعي العام، وتوسيع قاعدة المشاركة

١ - مهدي نمس الدين، ١٣٠، ١٩٩٩.

٢ - أحد النامي، مجلة العالم، العدد ٤٠٣.

السياسية، والاهتمام بقضايا حقوق الإنسان، و مختلف قضايا التنمية والعمل التقاوٍ وعلى هذا الأساس أباح الفقهاء السنة والشيعة على السواء، التعددية لا مانع من التعدد إذا كان تعدد النوع وتخصص، لا تعدد تضاد وتناقض^(١).

كما أن الإسلام يرى في الحرية الشيء الهام الذي يحقق المعنى لحياة الإنسان، وبها تكتمل إنسانيته، ومن المحريات التي ضمنها الإسلام، واعترف بها الحرية الدينية والفكريّة، استناداً لقوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾^(٢). وكذلك من المحريات المكفولة للإنسان أيضاً حرية التجمعات والاجتماعات، ويدخل في هذا الأصل كل اجتماع وتجمع سواءً أكان وقتياً بعقد مجلس وتداول رأي، أم غير وقتى كالشركات والنقابات والجمعيات والهيئات، وما أشبه ذلك، حيث إن العصر الحاضر هو عصر أمثال هذه التجمعات... والحاصل أن التجمع، إما جللب النفع أو لدفع الضرر... ولا حق للدولة في منع التجمع، سواءً أكان تجتمعوا وقتياً في مجلس احتفال أم عزاء، أو تبادل رأي، أو تجتمعوا استمرارياً مثل عقد الجمعيات والنقابات، وذلك لما تقدم من أصالة حرية الإنسان^(٣).

فالرأي الفالب في الفكر الإسلامي، هو جواز التعددية بأساقها المذهبية والسياسية والاجتماعية، انطلاقاً من الإقرار بالحقوق النابضة للإنسان التي منحها الله تعالى له وأن الاختلاف أصيل في طبائع البشر، وكذلك الإقرار للإنسان بحق الاختلاف بما يقتضيه ذلك من حق التعبير والتجمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن ناحية أخرى يرى الباحث، بأن التعددية والتسامح يشكلان أساساً متبناً للثقافة السياسية، وشرطًا أساسياً مسبقاً لقيام النظام الشوري الديمقراطي، وهو من مركبات التربية السياسية للنائحة، وبدون قيومهما وترسيخهما لا يمكن الإقرار ببدأ تداول السلطة، ومارسة الحقوق والحريات وفتح المجال لمشاركة المواطنين في إدارة شؤونهم والمشاركة في صنع القرار المنبع عن الإرادة العامة التي تعكس جميع الفئات والجماعات في المجتمع.

١ - القرضاوي، ٢٠٠١، ١٤٧.

٢ - القرضاوي، آية ٥٦

٣ - الشيرازي، مرتضى، ١٤٢١، ٢٢٥.

فالتعددية هي من أبرز المفاهيم والمرتكزات التي يقوم عليها الفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، ذلك أن التنوع والاختلاف هي صفات ملزمة للحياة الاجتماعية والسياسية. كما أن المجتمعات الإسلامية المختلفة تظم مجموعات وفئات وتنظيمات وقيماً ومارسات أيديولوجية وسياسية مختلفة تتمتع بالشرعية، وبالحق في التعبير عن النفس ضمن إطار المجتمع. وبالتالي يحتم هذا الاختلاف ضرورة إيجاد آليات للتوفيق وخلق حد أدنى من التوازن بين هذه الاختلافات، لضمان الانسجام في المجتمع من خلال إيجاد قواعد متفق عليها لضبط العلاقة بين هذه القوى على أساس التسامح، والاعتراف المتبادل، وهذا لا يتحقق إلا من خلال التركيز على مفهوم التعددية والتسامح في التنشئة السياسية والاجتماعية للناشئة.

الأحزاب السياسية:

وتعتبر الأحزاب السياسية في عصرنا الحالي، أحد أبرز مظاهر التعددية السياسية، لا بل إنها تجسّد التعددية السياسية وتجاهها يتبلور ضمن إطار الأحزاب السياسية، باعتبارها أحد الفضيّلات الأساسية في التصور الغربي للديمقراطية ضد الاستبداد، كما أنها من ناحية أخرى نتيجة طبيعية لمبادئ الحرية والمساواة، واعتبار الإنسان الفرد هو اللبنة الأساسية للمجتمع، وأنه يعمل في ذاته قيمة مستقلة. وأصبحت الأحزاب السياسية حلقة رئيسية بين الشعب والسلطة، لأنها تتولى تنظيم الرأي العام وبلوره إرادته، بصورة يسهل من خلالها التعرف على توجهاته من خلال الانتخاب أو الاستفتاء وبذلك تصبح الأحزاب مدرسة ل التربية الجماهير وتنظيمها للتعبير عن أرادتها، كما أصبح من الصعب تصور مجتمع سياسي أو حياة سياسية بآية دولة بدون وجود أحزاب حقيقة فاعلة.

موقف الإسلام من مسألة الأحزاب:

يشير المعنى اللغوي إلى أن الحزب هو جماعة من الناس بدون تحديدات للهوية الفكرية والسياسية أو الاجتماعية. ورغم ورود كلمة حزب في القرآن الكريم بواضع متعددة، إلا أنها لا تبني وجود أحزاب سياسية منظمة ذات كيان قانوني، ولا تعبر عن المعانى والدلالات

الاصطلاحية المتداولة في الفكر السياسي والقانوني الدستوري وعلم الاجتماع السياسي^(١).

وبالحظ أن آيات الذم للأحزاب أكثر من آيات المدح، فقد أورد القرآن المصطلح بصيغة الجمع للذم فقط، للدلالة على معانٍ الاختلاف والتفرق، والاجتماع على الباطل ومحاربة الحق.
 ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّيْ وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّخِذُوا الْأَحْزَابَ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مُشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(٢)

لم تكن المسألة الحزبية مطروحة على باسط الفكر السياسي الإسلامي قديماً، رغم أن المجتمع الإسلامي عرف الانقسام والتعددية السياسية المنظمة، حيث الجماعات المهنية التقافية المسماة "الأصناف" منذ القرن الرابع الهجري^(٣). كما عرف التاريخ الإسلامي الفرق الإسلامية والتي كانت سياسية بالدرجة الأولى منذ نشأتها.

وي يكن القول إنه وعند استعراض تاريخ المحزب السياسي، عند المسلمين، لا نكاد نجد رؤية متواتقة تستند على أساس متبين حول المسألة الحزبية، سواءً من خلال تحليل التعرية التاريخية عند المسلمين أو من خلال التحقيق العلمي لهذا المفهوم في القرآن الكريم، والأغلب أن نجد أن كلمة الأحزاب "مكرورة عند المسلمين أصلاً ووقيعاً بغرض لدى حشمتهم وسمعيتهم، لأنها تعود حال سماعها بالذكرى لأول عهد المسلمين بها حيث الأحزاب هم أعداء رسول الله من الكفار من آذوه وحاربوه^(٤).

وهذا ما بقيت عليه الصورة خلال فترات التاريخ الإسلامي، حيث ظلت الكلمة "المحزب" من التعبيرات البغيضة التي تثير التحفظ لدى عامة المسلمين. عندما أطلق اسم "الأحزاب" لأول مرة في التاريخ الإسلامي على أول حلف يتفق فيه الكفار على محاربة الرسول(ص)، ولم تعرف الأحزاب بعد ذلك بأي عهد من عهود الإسلام. "وعندما ظهرت الأحزاب في العالم الإسلامي في أوائل القرن الماضي كانت نشأتها في ظل الاستعمار، مما طبعها بطابع خاص كريه أيضاً، هذا إلى جانب أن تلك الأحزاب لم تقم على مبادئ، ولكن على الأشخاص^(٥)".

١ - غزال، ٢٠١، ١٩٨٢.

٢ - مردم، آية.

٣ - عبد السلام، ١٩٧٨، ص ٤١.

٤ - التجربة، ٢٣٩.

وقد ساد انطباع وترسخ لدى المسلمين عامة "أن الإسلام لا يعرف الحزبية، وأن القرآن الكريم قد ذمها، وقد فضل المسلمين مصطلح الجماعة على مصطلح الحزب، باعتبار أن مفهوم الجماعة من حيث الدلالة أكثر أصالة وتوافقاً وتدالياً في الأدبيات الإسلامية وقد ورد كثيراً في النص الديني في القرآن والسنّة".^{١١٠}

وقد أنسحب هذا الموقف على الشيخ حسن البنا، زعيم جماعة الإخوان المسلمين، حيث اتخذ موقفاً سليماً وحادياً من الأحزاب السياسية، وبصورها بقوله "لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية سبعة هذا الوطن الكبير، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بيته الآن، وأئتها ليست أحزاباً حقيقة بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة انشقاقات، أحدتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة، اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدونا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية، كما انعقد الإجماع على أن هذه الأحزاب لا يرتفع لها ولا منهاج، ولا خلاف بينها في شيء أبداً إلا في الشخصيات. إن الحكم السياسي في أعرق مواطنه لم يقم على هذه الحزبية المسرفة، فليس في الجبل إلا حزيان ها اللذان يتدالوان السلطة، وتکاد تكون حزبيتهما داخلية بحثة، وتجمعهما دائمًا المسائل القومية المهمة.. وكذلك الحال في أمريكا".^{١١١} ويتوصل حسن البنا بعد عرضه هذا إلى نتيجة مؤداها المطالبة بالغاء هذه الأحزاب، ثم انعكس موقفه هذا على موقف الشيخ أبو الأعلى المودودي، الذي من التح üzب على أعضاء الهيئة الشوروية وذهب أبعد من ذلك في الدستور الإسلامي حيث دعا إلى أنه ينبغي "التخلص من النظام الحزبي الذي يدرس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية".^{١١٢}

ويرى الباحث أن موقف حسن البنا، وجماعة الإخوان المسلمين، كان موقفاً ظريفاً خاصاً بظرف الاحتلال الذي كانت تعيشه مصر، وحاجتها للوحدة لمقاومة الاحتلال، وكذلك طبيعة الأحزاب التي كانت سائدة في ذلك الوقت في مصر. وقد لاحظنا بعد ذلك تطوراً ملحوظاً في

١ - ميلاد ١٩٩٩، ١٨.

٢ - حسن البنا، ٤٥-٤٩.

٣ - المودودي، ٦٢، ١٩٥٣.

فك جماعة الإخوان المسلمين، حيث أصبحت الجماعة تبني التعددية السياسية باعتبار أن الشريعة الإسلامية تقوم على أساس تحصيل المصالح ودرء المفاسد وأكدت الوثيقة الصادرة عنهم على حق تأصيل التعددية السياسية في الإطار الإسلامي أي الملتزمة بالشريعة الإسلامية. ذلك أن الدولة الإسلامية التي استوحتها في داخلها اليهود والنصارى، هي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين، والدليل على ذلك صحفة المدينة، حيث عقد الرسول(ص) مع أهل المدينة من المسلمين واليهود، ومن دخل في عهدهم، عبرة ومنهاجاً سابقة لها دلالتها الحضارية التي تشهد على مرونة الإطار، وفي عام ١٩٩٤ أصدرت الجماعة بياناً بعنوان "هذا بيان للناس" جاء فيه "إننا نؤمن بتنوع الأحزاب في المجتمع الإسلامي، وأنه لا حاجة لأن تضع السلطة قيوداً من جانبها على تكوين ونشاطات الجماعات أو الأحزاب السياسية، وأن يترك لكل حزب أن يعلن ما يدعو إليه ويوضح منهجه، بشرط الالتزام بالشريعة الإسلامية والمبادئ الأساسية للأمة التي لا خلاف فيها بين علماء وفقهاء المسلمين. كما أنها نرى أن قبول الأحزاب في المجتمع الإسلامي على النحو الذي أسلفناه يتضمن قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية".^(١)

كما أصدر الشيخ مصطفى مشهور فتوى يقول فيها "إن الإسلام مع التعددية المزبية وحرية الرأي ولا يكره أحد على الدخول في الدين (لا إكراه في الدين)"^(٢) وهذه الفتوى لمشهور، تستكمل الطريق وتقر بديمقراطية تعددية ذات ميزان واحد، ينطلق من قاعدة المواطنة المشتركة على أساس أن مجتمعاتنا الإسلامية الحديثة لم تأسس الشرعية فيها على منطق الفتح، الأمر الذي كان يسمح للطائفة المسلمة مهما كان حجمها ضئيلاً شرعية أن تحكم، وإنما تأسست على مبدأ التحرير من الغزو الأجنبي، هذا التحرير الذي أعطى لكل المغاركين فيه بقطع النظر عن معتقداتهم حقوق المواطنة على قدم المساواة^(٣). أما عند الشيعة الإمامية فيمكن القول إن المرجعيات الدينية المستقلة، ومجموعات المقلدين لها، قد ملأت الفراغ السياسي، وبالتالي لم

١ - مصطفى الطحان، ١٩٩٧، ص. ٦٨.

٢ - البقرة، آية ٢٥٦.

٣ - راشد الغنوشي، ١٩٩٣، ص. ٢٥٧.

طرح المسألة الحزبية في المجتمعات الإسلامية الشيعية بصورة ظهرت عليها في المجتمعات السنوية. هذا بالإضافة إلى أن عدداً من الأحزاب الإسلامية الشيعية قد عملت على الساحة العراقية والساحة الإيرانية وكانت أحزاباً ذات صبغة دينية مذهبية بالدرجة الأولى مما يشير إلى أنه لم يكن لدى مراجع الشيعة الدينين ما يمنع ويحول دون ظهور الأحزاب السياسية وهو ما لاحظناه بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران حيث يوجد ما يزيد على مائة حزب وتنظيم سياسي ويتم خوض الانتخابات البرلمانية على هذا الأساس، ومن خلال تحالف هذه الأحزاب في تيارات رئيسية تقبل مختلف أطياف التوجهات السياسية في إيران.

ويرى الباحث أن وجود الأحزاب السياسية في العصر الحالي في المجتمعات الإسلامية قد أصبح ضرورة لتقويم هذه المجتمعات، وهو ما حدا برئيس جمهورية إيران السابق المفكر محمد خاتمي للإقرار بأن الاستبداد متاحل في ثقافة المسلمين وتغيراتهم التاريخية، بدرجة تجعل التحرر منه مهمة عصيرة^(١)، ولضمان حرية الرأي فيها وعدم الاستبداد وهو استبداد لا يزال جائماً على صدور هذه المجتمعات. كما أن ما يشهده العالم الإسلامي من صراع دموي على السلطة يمكن حلها عن طريق التداول السلمي للسلطة بين الأحزاب السياسية التي تعظمى بأغلبية الناخبين، مما يجب للأمة العنف المتعدد والخلاف المستمر الدائم للاستيلاء على السلطة. كما أنه يمكن للفقهاء تطوير نظام شرعي حديث، يستوعب تغيرية الأحزاب السياسية ويضبط عملها، بتجنب المفاسد ودرتها، واستجلاب أكبر قدر ممكن من المصالح ومنها توعية الجماهير وتنقيتها، وإنشاء طروحاتها عبر التنافس في البرامج المقدمة وشرحها للجمهور للوصول لأفضل الصيغ وأكثرها تطوراً بما ينسجم مع الشريعة الإسلامية. إن التعددية هي فرع لحق الأخلاق ولفطرة الإنسان، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، الأمر الذي يصعب فيه تصور نظام سياسي إسلامي في العصر الحالي ونحن ننكر على الأمة حق التعبير عن الرأي. وليس من المبالغة القول بأن هناك إجماعاً لدى الأمة أنه لا حرج في الاختلاف في الفروع الفقهية والمسائل العملية، وعلى أساس ذلك وجدت المذاهب الفقهية المتعددة والتي ينظر إليها

على أنها اختلافات مشروعة تحقق المصلحة العامة وعملت على تطوير الفقه وإنضاج المحلول الفقهية لمختلف المسائل، وبالتالي فلا حرج في وجود مذاهب سياسية لها اجتهاداتها المشروعة وبرامجهما العملية فالأنحزاب كمجتمعات تتبنى اجتهادات، قد تكون مختلفة عن بعضها بعضاً، والاختلاف بهذه الاجتهادات يكون بالفروع لا بالأصول.

ولما كانت المجتمعات الإسلامية تعاني من العصبيات القبلية وأثارها السيئة، وخاصة استبعاد النخبة والصفوة، وخيرية المثقفين والعلماء، وهو الذين ينطبق عليهم مقوله ابن خلدون "الشوري والملل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حياتها، وإنما هو عيال على غيره فائي مدخل له في الشوري"^(١) فإن للأحزاب السياسية الرصينة دوراً هاماً وأثراً فاعلاً في التخفيف من أثر العصبية في النفوس وأثر رابطة الدم والولاء للعشيرة في الفعل السياسي العام، وحشد الطاقات الفكرية والتخطي وهو ما تعاني منه معظم مجتمعاتنا الإسلامية، والعربية.

وهكذا أصبحت الأحزاب ضرورة سياسية لا مفر منها لتحقيق غايات وأهداف الأمة، وحقها في محاسبة حكامها، وضمان التداول السلمي للسلطة، فهي آلية فعالة من آليات الشوري، في توزيع السلطة والميلولة دون ترکزها في جهة واحدة، وما يتضمنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك لتشكيل وتكون مؤسسات المجتمع المدني. كما أن الأحزاب هي الأجهزة الحقيقة لضمان المشاركة السياسية في السلطة، وهي كذلك الأساس في تنشئة وتأهيل الكوادر السياسية الإسلامية. كما أن إنشاء أحزاب وتكونيتها لا يحتاج لأمر موافقة من الحاكم باعتبارها استجابة لأمر الله في النهوض برسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو أمر لا يحتاج إلى ترخيص، لكنه يحتاج إلى تنظيم وترتيب فقط كي لا يؤدي ذلك إلى فوضى في المجتمع.

وعلى أساس ذلك يمكن تحديد مهمة الأحزاب ووظائفها باثنتين هما:

١. تنظيمية: حيث يتم تنظيم الجماهير، وحل مشكلة تداول السلطة، وهي الصخرة التي

تحطمت عليها الشورى الإسلامية، بسبب بساطة المجتمع وقلة الخبرات التنظيمية، وقد ظلت مبادئ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجرد شعارات تقصصها الآلية لتنظيم المجاهير، والتي أدت في غياب هذه الآلية إلى اختلال التوازن بين الحكم والمُحكم وفضلت "البيعة" في خلق علاقة متكافئة بين طرفي معادلة الحكم، مما أدى إلى عزوف الفقهاء واعتزالهم ونبذ فكرة الثورة والقبول بسيطرة المتغلب على السلطة، أو الاستخلاف، وعندما ضحى الفقهاء بالشورى راضين من الحكم إقامة الشريعة انتهى بهم الأمر إلى العزلة.

٢. تربية: وإذا ما أردنا الإفادة من تغريبة الأمم الأخرى، وخاصة الغرب في هذا المجال فإننا ستجد أن المهمة التربوية لدى الأحزاب تقع في رأس أولوياتها، حيث تعمل على رفع مستوى الثقافة السياسية والوعي والعلم والخلق. إن تنظيم المجاهير بأحزاب رصينة ومتحددة في المبادئ والأهداف والمصالح هو الطريق الأمثل، إن لم يكن الوحيد حلّ أهم معضلة أجهضت الحكم الراشدي، وهي معضلة تحويل المجاهير إلى سلطة لا تتبع منها البيعة لنتائجها، ذلك أن ترك المجاهير هلاماً في مواجهة السلطة الحاكمة هو الذي يؤدي إلى الاستبداد وإفراغ مبادئ الإسلام - الشروري، العدالة، المساواة، الحرية، البيعة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - من محتواها وتركها شعارات فارغة^(١).

٤- المعارضـة السياسية:

يقصد بالمعارضة السياسية، الحق الجماعي في المناقشة والتقويم لسلوك السلطة السياسية، وتقوم فلسفتها على تقبل الخلاف في الرأي واعتباره حقاً مشروعأً، ولا تعني المعارضـة السياسية بالضرورة، المضادة المطلقة في كل الأحوال، وإنما يطلق لقب المعارضـة على الدور السياسي الذي تمارسه الأقلية في مواجهة الأغلبية الحاكمة المسيطرة على السلطة. كما أن المعارضـة ليست خارج النظام والقانون، بل هي جزء من النظام العام وتأخذ شرعيتها من التزامها بالقانون، وبقواعد الحكم العامة، التي يتلزم بها جميع أعضاء الجماعة السياسية.

ويستند مفهوم المعارضة السياسية في الإسلام إلى الدور الذي يجب أن يقوم به الفرد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المتعلق برجال الحكم والسلطة، والصيحة لهم، وتبنيهم إلى خطأتهم، استناداً لحرية الرأي. أما على الصعيد الجماعي المنظم، وهو الأهم في المعارضة السياسية، فهو دور الأحزاب السياسية والتجمعات والهيئات الشعبية، التي تستند في دورها إلى قواعد الشريعة وأصولها العامة.

وبفهم من روح النصوص الإسلامية، والتاكيد على مبدأ "المصالح المرسلة" للأمة أن تقد الحكم ليس مجرد حق شرعي للمعارضة التي تأخذ شرعيتها من حاجة الحق إلى من يكتشفه في موقع الخطأ والصواب، بل هو حق للأمة أن يكون من بينها فريق يلاحق سلامة الحكم في النظرية والتطبيق واستقامة الحاكم على الخط السليم.

ويمكن القول إن الأساس الشرعي الذي يستند إليها عمل المعارضة السياسية هو نفسه الأساس الشرعي الذي تقوم عليه الأحزاب السياسية، والأساس نفسه الذي يستند إليه مبدأ حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية، والتي من أبرزها فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصيحة، وحق الشورى، بالإضافة إلى حق الأمة بانتخاب رئيس الدولة، وانتخاب ممثلتها في مجلس الشورى، وحق مراقبة الحاكم وتقويه.

إن مبدأ الصيحة هو المبدأ الإسلامي الأصيل، الذي تقوم على أساسه المعارضة السياسية في الإسلام، وهو يشتمل على معانٍ أخلاقية وإيمانية، فالمعارضة هي نصيحة الآئمة لإرشادهم وتبنيهم لما غفلوا عنه، وتعاونهم على الحق وأمره به وتحذيرهم، فإن "الملوك أولى الناس بأن تهدى إليهم النصائح وأحقهم بأن يغلووا بالمواعظ، إذا كان صلاхهم صلاح الرعية وفي فسادهم فساد البرية".^(١)

فالمعارضة مشروعة، من حيث تصحيح الخطأ وتصويب المسار وجبر العورة، وتحقيق الخير للأمة وصيانة المصلحة العامة، بحسن نية وصدق طوية وسلامة توجّه. وهي حق للأمة جائماً، وللفرد الحق فيها، ولا يجوز تخاذله والتغريط بالقيام بها، لأن تخاذله وتواكله على غيره يؤدي

إلى تسبب عام، يغري المسلمين وأصحاب القوة، فالسلطو على حق الأمة، تجسيد لما يقوله تعالى في وصفه الطاغية فرعون «فَاسْتَغْفِرُ قَوْمَهُ فَأَطْسَاعُهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسْقِنُهُمْ»^(١) الزخرف، آية ٥٤ فالآية ترسم سنة اجتماعية، ومنهجاً في تعامل الشعوب والأمم مع حقوقها وحرياتها؛ إذ إن الأمة التي نفرط بحقها، ولا تهتم للحفاظ عليه وحراسته من الاعتداء، يغري الطواغيت بالاستخفاف بها واستبعادها، مع أنه فرد منها كبقية الأفراد، خلق من طينتهم، ولا يمتاز عنهم بشيء. وقال رسول الله(ص): {كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُلٌ عَنْ رَعِيَتِهِ} ^(٢) فهذا الحديث يرسم منهجاً عاماً آخر في إزام كل فرد من أفراد الأمة في تحمل مسؤوليته، وأداء واجبه في الحفاظ على ثغرته وحراسة حده فلا يؤمن من قبله، ولا يخلو أي فرد مهما كان موضعه في المجتمع من تحمل مسؤولية ما تتناسب مع قدراته ومواهبه، وما أوتي من علم ووسع وطاقة، وهو محاسب على ذلك ^(٣).

ويرى الباحث أن مفهوم المعارضة السياسية لا يزال مفهوماً طارئاً على منظومة الحكم الإسلامية، خاصة المعارضة القادرة على استقطاب وتأييد الأكثري للوصول إلى السلطة، ذلك أن مفهوم تداول السلطة أيضاً لم يعرف التاريخ الإسلامي، ولم يتضمنها التراث الإسلامي، ولا بد من الاعتراف أن الدول الإسلامية المعارضة قد استطاعت ومن خلال احتوانها للمؤسسة الدينية والفقهية من تغيير الفقه السياسي الإسلامي، إلى فقه سلطاني، وتوجيهه صوب المعارضة السياسية، حيث تم اعتبار الحركات السياسية على مدار التاريخ الإسلامي دعامة فتنية وبغاء وفسدين في الأرض يهلكون المرث والنسل. كما أن بعض المقولات التي يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي عند الشيعة الإمامية كمفهوم عصمة الإمام، وعند أهل السنة والجماعة كمفهوم الطاعة المطلقة لل الخليفة، قد حال ذلك كله دون تطوير مفاهيم الحريات العامة والسياسية. وهو ما يلخصه أحد الباحثين المعاصرین بقوله "فقد أكد الفقهاء على وجوب الطاعة للأئمة وتجنب الفتنة وأدانا فكرة المخروج والثورة، وتوسعوا في روایة آثار في وجوب

١ - متفق عليه رواه ابن عمر رضي الله عنهما. رياض الصالحين ص ١١٩.

٢ - غرابة، ٢٠٠٠، ٢٩٠.

الطاعة للأئمة، وفي التزام الجماعة وفي تجنب الفتنة وسفك الدماء، وفي ضرورة الالتزام بالبيعة، ووُضعت رسائل وكتب في أسلوب معاملة البغاء، وصارت هذه الاجتهادات أبواباً في الفقه...^(١) ومن خلال ذلك يتبيّن لنا مدى الحاجة الماسة لتجديد فقهي معاصر، لمواجهة هذه التحديات التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي في هذا المجال.

٤- المرأة والمشاركة السياسية:

شغل موضوع المرأة وحقوقها ودورها في المجتمع شغل الفكر الإسلامي على مر المصور، وبعد التطور والنهضة التي حققتها أوروبا واجه الفكر الإسلامي حملات متعددة تهم الإسلام بالحط من قيمة المرأة. وقد نجح الغرب بأن يظهر للعالم بأنه صاحب الأنوثة الأفضل بالارتفاع بوضع المرأة وتحريرها، حيث أصبح غوذجه هو الأوسع انتشاراً بين أمم العالم، عدا الأمة الإسلامية، التي واجهت هذه المنظومة الغربية ولم تخضع لها، ووجهت لها نقداً واسعاً.

ويقصد بالعمل السياسي و مجالاته، هو العمل بالاستقلال والانفراد، أو مع وفي ضمن مجموعة أشخاص أو هيئات وجمعيات، في مجال الحكم وتكونه بتشكيل السلطات-تشريعية وتنفيذية وإدارية- وتولي موقع من موقع الحكم والسلطة في رئاسة الدولة، أو مجال الشورى النسائية، أو الحكم أو الإدارة، أو المشاركة في وضع السياسات العامة والخاصة للدولة في الداخل والخارج، وتكون الجمعيات السياسية والاغتراب فيها. وهذا العمل له عدة مظاهر و مجالات مختلفة أبرزها:

١. الاهتمام بالإطلاع والمتابعة لأعمال الحكومة أو أراء و مواقف السياسيين في الشؤون العامة للأمة والمجتمع، واتخاذ موقف معلن بالتأييد أو النقد أو المعارضة.

٢. إبداء الرأي بالشؤون العامة.

٣. المشاركة في الانتخابات النسائية والبلدية واختيار الأشخاص المناسبين والصالحين للقيام بالمسؤوليات النسائية والبلدية.

٤. التصدي لتولي منصب تعييلي في المجلس النسائي والبلدي والترشيح في الانتخابات لذلك.

٥. تأسيس الأحزاب والمرکات السياسية المشروعة وقادتها أو المشاركة في القيادة.
٦. التصدي لتولي مسؤولية عامة قيادية إدارية أو وزارية.
٧. التصدي لتولي رئاسة الدولة في مجتمع مسلم.

لقد ظلت قضية المرأة ومشاركتها في العملية السياسية، أحد المفاهيم القلقة في المظومة الثقافية الإسلامية، وذات طابع إشكالي، وتعدد حوالها الاجتهادات، ووجهات النظر بصورة مختلفة وأحياناً متناقضة، ويجسد أحد مراجع الشيعة المعاصرین هذا الواقع بقوله "إن الحديث عن المرأة ودورها الفاعل في البعد الإنساني المتتنوع والمتحرك، يثير الحوار حول الكثير من المفاهيم القلقة التي يحملها الناس في النظرة إليها، لا سيما في الإطار الديني الإسلامي، مما قد يؤدي إلى الارتباط في التعاون معها على صعيد الواقع أو إلى فقدان نيتها نفسها من خلال الإيجاءات المختلفة"^(١)، وعمور هذا القلق هو جدلية دور المرأة الاجتماعي السياسي، ومشاركتها في الوظيفة العامة.

وقد كان الشيخ محمد رشيد رضا من أوائل الذي أكدوا على حق المرأة في الإسلام، حيث ألف كتاباً حول "حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح الحمدي". واعتبر أن الإسلام يسمح بمشاركة النساء للرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية استناداً على الآية الكريمة ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِعِصْمَهُمْ بَعْضُهُمْ﴾^(٢) فلذلك قد أثبتت للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين، فيدخل فيها ولاية الأخوة والودة والتعاون، وقد اعترض عليه علماء السلف المحافظون.

ورغم تعدد كتابات المفكرين والفقهاء والعلماء المسلمين من أهل السنة والجماعة، ومن الشيعة الإمامية في موضوع المرأة، إلا أنه لم تبرز أية خلافات مذهبية أو فقهية في هذا المجال، إلا أن أبرز ما يميز هذه الكتابات عن المرأة أن أغلبها جاء من الرجال وليس من النساء. وهذا ما تبلور بصورة جلية من خلال تونيق بيولوجي حول ما نشر عن المرأة قام به أحد المفكرين

المعاصرين^(١)، ويرى الباحث من خلال المتابعة لمعظم الكتابات الإسلامية عن المرأة أن هذه الكتابات تتصف بكثير من الاجترار والتكرار والسطحية دون عمق وإبداع أو تجديد. فقد صار معروفاً أن يبدأ الكاتب بالحديث عن الظروف السيئة للمرأة عند الأئم والشعوب الأخرى، ثم عن احتقار المرأة في الصور الجاهلية، ثم عن اخلال المرأة في الترب، وبعد ذلك يأتي الحديث عن تكريم الإسلام للمرأة الذي أعلى من شأنها واعتبر لها بحقوقها... وهكذا.

إن الواقع في المجتمعات الإسلامية يشير بشكل واضح إلى أن هناك فجوة عميقة ترتبط بجدلية النظرية والتطبيق في مسألة المرأة، فالطرح الإسلامي لقضية المرأة لا يجد طريقة إلى التطبيق بالكيفية التي تناسب مع العصر، حيث لا تزال الموروثات والتقاليد تهيمن على الواقع، وهي أقوى وأشد تأثيراً من التنظير الإسلامي المعاصر، والذي يصوّره أحد المفكرين المعاصرين بقوله "المرأة عندها ليس لها دور ثقافي ولا سياسي، ولا دخل لها في برامج التربية ولا في نظم المجتمع، ولا مكان لها في صفوف المساجد، ولا ميادين الجهاد"^(٢).

ويعود سبب ذلك إلى أن الفهم التقليدي الذي كان سائداً هو أن الدين خاطب للرجال في المقام الأول، وأن شأن الدعوة والجهاد في سبيله مسؤولية قاصرة عليهم، ولا يجدي إقصام النساء.

وعلى الرغم من أن الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال يعاني من صعوبات في التقدم في قضية المرأة، ودورها في المشاركة السياسية بسبب المواجهات المقلقة ذات المنشآت الاجتماعية والأخلاقية المحيطة بالمرأة في العالم الإسلامي، إلا أنها نلاحظ تقدماً ملحوظاً نحو إعطاء المرأة دورها وحقوقها، وخاصة السياسية منها، سواء في المجتمعات الإسلامية من أهل السنة والجماعة أو من الشيعة الإمامية. فخلال الثورة الإسلامية في إيران في عام ١٩٧٩ أفتى الإمام الخميني بالسماح للمرأة بالمشاركة في الانتخابات، رغم محاولة مجموعة من العلماء والمراجع

١ - شفيق، منير، ١٩٩١.

٢ - محمد الفزالي، ١٩٨٧، تحرير المرأة في عصر الرسالة، المقدمة.

المحافظين إقناعه بجرمانه من ذلك. واستطاعت المرأة التخلص من كثير من الرؤى الخاطئة تجاه دورها^(١).

وجاء بعده أحد الفقهاء الشيعة المعاصرین، والذي انفرد بأطروحة فقهية متقدمة حول أهلية المرأة ل托لي السلطة العليا في الدولة فقد ثبت أن بعض البديهيات في مذهب أو أكثر ليست من بدئيات الشريعة، وفي بعض الحالات فإن بعض البديهيات في جميع المذاهب ليست من بدئيات الشريعة، بل للنظر فيه مجال. ومن ذلك مسألة أهلية المرأة لـتولي السلطة العليا في الدولة، فقد تبين لنا من النظر في الأدلة أن ما تسامل عليه الفقهاء من عدم مشروعية تصدیها وتولیتها للسلطة، دعوى ليس عليها دليل معتبر^(٢).

وفي حالة الإمام الموصوم لا مجال عند الشيعة من البحث عن الشروط المعتبرة فيمن يتصدى لولاية الأمر، ومناقشة أحقيّة المرأة، ولكن في صيغة ولاية الفقيه، فإذا جوزنا لـتولي المرأة لـتنصب الإثناء فلا دليل على اشتراط الذكورة في المنفي، ولا يستبعد أن يكون استناد الموقف الفقهي للإمامية القاضي باشتراط الذكورة برئاسة الدولة يعود لـولاية الإمام الموصوم، الذي هو ذكر. وأما في حالة غيبيــ الإمامــ وانقطاع صلة الأمــة بهــ في المسائل الطبيعية فليس في الكتاب والستة أدلة خاصة في هذه الحالة، تبين جنس الإنسان الصالح في تولي رئاسة الدولة، وأنه يجب أن يكون ذكرــاً، أو يجوز أن يكون أنثــيــ^(٣).

أما في مجتمعــاتــ أهلــ الــســنةــ وــالــجــمــاعــةــ، فقد لعبتــ الحــركــاتــ الإــســلامــيــةــ دورــاًــ فيــ تــطــوــيرــ الــطــرــحــ الإــســلامــيــ المــســتــقــلــ حولــ دورــ المــرــأــةــ فيــ المــشــارــكــةــ الســيــاســيــةــ، لكنــهاــ لمــ تــرــقــ لــلــمــســتــوــيــ الذيــ يــنــفــيــ الوــصــولــ إــلــيــهــ وــخــاصــةــ حــرــكــةــ الإــخــوــانــ الــســلــمــيــنــ، حيثــ بدــأــ الــاــهــتــامــ منــ عــامــ ١٩٣٢ــ بــدــورــ المــرــأــةــ وــأــهــيــتــهــ فيــ الــحــرــكــةــ فــيــ مــصــرــ أــوــلــاًــ، حيثــ قــامــ مــصــطــفــيــ الســيــاعــيــ مؤــســســ حــرــكــةــ الإــخــوــانــ الــســلــمــيــنــ فــيــ ســوــرــيــاــ بــالــإــشــادــةــ بــأــهــيــتــهــ دــورــ المــرــأــةــ فــيــ الــعــلــمــ الســيــاســيــ منــ خــلــالــ كــتــابــهــ

١ - خافق، ٢٠٠١، ٢٦.

٢ - شمس الدين، ١٩٩٥، ٣٠.

٣ - شمس الدين، ١٩٩٥، نفسه، ٥٠.

المرأة بين الفقه والقانون، وفي سنة ١٩٩٤ صدر منشور الإخوان المسلمين الذي أكد على دور المرأة السياسي وحقها بالمشاركة في الانتخابات ومشاركتها في عضوية المجالس النيابية "أهل الحل والعقد" و المجالس الشورى؛ لأن إحجام المرأة عن هذا الحق يضعف فرصه فوز الإسلاميين بأيّة انتخابات يخوضونها، وأشار إلى أن "المجتمع ترى حق المرأة في توسيع جميع الوظائف العامة... باستثناء الإمامة الكبرى التي هي رئاسة الدولة"^(١).

وفي السنوات الأخيرة ظهرت اتجاهات فقهية أجازت حق المرأة بتوسيع الإمامة العظمى - رئاسة الدولة - ويررون أن شرط الذكورة ليس مفهوماً فسيولوجياً يقدر ما هو مفهوم قيادي، حيث تتمتع بعض النساء بمواصفات وقدرات ومؤهلات تمكنهن من قيادة الدولة^(٢).
ويرى الباحث أن أي تطور لا يمكن أن يحصل بعزل عن المرأة، وأن تطور دور المرأة يضيف للمجتمع عاملًا أساسياً وحيوياً في نهضته. كما أن الاستمرار في طرح الفكر الاعتزاري بأن الإسلام يظلم المرأة لا ينفع وأصبح غير مجد. وإذا كانت المرأة في القرون الماضية لم تشارك في شؤون الدولة، ولم يكن لها دور سياسي ملحوظ، فإن السبب في ذلك هو طبيعة الحياة الاجتماعية التي كانت سائدة، ومع ذلك فقد ساهمت المرأة مساهمة عظيمة في الحضارة الإسلامية في المرحلتين الملكية والمدنية، وشاركت في بيعة العقبة الأولى والثانية، وفي المهد الراشدي، فليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع الإسلامي عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة، وليس لن تمسك بذلك من مستمسك سوى التقليد، ونحن بحاجة إلى قيادات نسائية على نهج أمهات المؤمنين.

٤- حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية

كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي أقرته الأمم المتحدة ١٩٤٨ م أبرز وأهم تطور على طريق تقيين وتدوين حقوق الإنسان في العصر الحديث، حيث جاء منسجماً مع ما ورد

١ - الطحان، ١٣٢، ١٩٩٧.

٢ - التراوي، ٢٨٨، ٤٠٢.

في ميثاق الأمم المتحدة خاصة المادة رقم ٥٥ والتي تنص على "أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحرريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق فضلاً. وقد جاتت الحقوق التي تضمنها الإعلان مندرجة بعناوين أساسية أبرزها:

أ. الحقوق المرتبطة بشخصية الإنسان، وهي تتضمن الحق في الحياة وفي الحرية، وفي السلام، وفي الكيان القانوني الذافي، وفي تحريم العبودية والرق والتعذيب وفي المساواة أمام القانون، وفي الحصول على المعونة والضمادات القانونية من خلال احترام المبادئ الأساسية للقانون الجزايري، وعدم رجعية المقويات، واعتبار المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته، وفي عدم انتهاك حرمة المنازل، والرسلات الشخصية، وفي حرية التنقل ذهاباً وإياباً، وفي تأمين المسكن.

ب. الحقوق المرتبطة بالأحوال الشخصية "المواض ١٥-١٧" وهي تتضمن: الحق في الجنسية، وفي حرية الزواج، وفي احترام حقوق العائلة، وفي احترام وصيانة حق الملكية الفردية والجماعية.

ج. الحقوق العامة والسياسية "المواض ١٨-٢٧" وهي تتضمن الحق في العمل لقاء أجر عادل، وفي العيش بكرامة، وفي مستوى حياني لائق وكاف، وفي النشاط النقابي، وفي الراحة ومارسة الهوايات، والصحة، وفي التربية، وفي التعليم والثقافة، وقد انعكس هذا الإعلان في دساتير الدول المعاصرة.

ورغم صدور هذا الإعلان والمصادقة عليه بأكثرية الدول، إلا أن عدة دول تحفظت عليه مما عكس عمق التباين الأيدلوجي والثقافي في العالم.

أما الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فيتناول الجزء الثالث منه بصورة مباشرة حقوق الإنسان المدنية والسياسية ويفصلها على الشكل التالي:

"لكل إنسان حق أصيل في الحياة أو عدم الخضوع للتعذيب، وعدم توقيف أحد أو اعتقاله تعسفاً وحرية التنقل و اختيار مكان الإقامة.. والحق في المساواة أمام القانون وبدأ لا جريمة ولا عقوبة إلا ينص في القانون، وحق كل إنسان في أن يعترف به كشخص أمام القانون،

وحرمة الحياة الخاصة أو حرية الفكر والضمير والدين وحرية التعبير أو الحق في التجمع السلمي، وفي إنشاء الجمعيات والنقابات والانضمام إليها كما يؤكد الميثاق على حظر الرق وعدم جواز حبس الإنسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي وعدم رجعية القوانين الجرائية..

ويقع على عاتق الدولة - السلطة تأمين هذه الحقوق والحرريات، وذلك من خلال الدساتير الموضوعة، أو عبر تحقيق عدد من المبادئ أهمها: المساواة بين المواطنين أمام القانون، والفصل بين السلطات وجعل كل سلطة مستقلة عن الأخرى، وحرية التعبير والرأي والاعتقاد، والقبول بوجود المعارضة السياسية، ومبدأ حق الحياة، مبدأ شرعية الجريمة والمقوبة، وتحريم الاعتقال التعسفي.

حقوق الإنسان في الإسلام:

يعتبر الإنسان في الإسلام محور هذا الكون، فكل شيء مخلوق ليكون مسؤولاً له الإنسان، يستعين به، لإنفاذ تكليفه الذي كلفه الله تبارك وتعالى به وهو عبادة الله، والعبادة في الإسلام لا تغنى فقط الطقوس والشعائر، وإنما تشمل كل نواحي حياة الإنسان الفردية والجماعية، ويمكن القول بأن التكليف الشرعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يختصر مهمة الإنسان ودوره في هذه الحياة، لأن هذا العنوان تتطوّر تحته كل عناوين الخير والصلاح والإصلاح.

لقد جاء الحديث عن حقوق الإنسان، في أصل التشريع حيث ثبتت هذه الحقوق في القرآن الكريم والحديث النبوي، فكان الكتاب والسنّة هما أصل هذه الحقوق وأصل إثباتها، وإذا ما رجعنا للقرآن الكريم، نراه يؤصل لهذه الحقوق عبر تبيّن مبدأين أساسيين هما مبدأ الكرامة، ومبدأ العزة.

أما مبدأ الكرامة فمن قوله تعالى **«وَلَقَدْ كَرَمْنَا بِنِي آدَمَ وَحَلَّنَا مِنْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيَّابَاتِ وَفَصَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ خَلْقَنَا تَفْضِيلًا لَهُمْ»^(١)** وهو تكريم ليس مقتصرًا

على المسلمين، بل يشمل بني الإنسان جميعاً، سواءً أكان مسلماً أم غير مسلم "أي جعلناهم فاطبة بربهم وفاجرهم، ذوي كرم أبي شرف ومحاسن":^(١)

وأما مبدأ العزة فمن قوله تعالى : ﴿ وَلَلَّهِ الْعَزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٢).

والعزّة هي صفة الله تبارك وتعالى، وجعلها للناس، ليدرك الإنسان أنه ليس مخلوقاً ليكون ذليلاً ولا مغزياً، وأن سعيه يجب أن يكون ل توفير هذه العزة.

وهذا المبدأ "الكرامة والعزّة" هما أصل حقوق الإنسان. والقرآن الكريم حينما يوصل هذين المبادئ "الكرامة والعزّة" فإنه لا يكتفي بوضع المفهوم الكلسي النظري، وإنما يشير في الإنسان شعوره بكرامته، ويسن له من الأحكام العملية التفصيلية التي تتعلق بكلفة شؤون الحياة مما يجعل تحقيق هذه المبادئ أمراً واقعاً^(٣). هذا بالإضافة إلى أن القرآن الكريم يدعو السلطة الحاكمة لضمان حقوق الإنسان الفردية والجماعية بصورة متكاملة، كما يدعو الفرد والأئمة للنضال في سبيل ذلك ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقْاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْأُلْقَادِ الَّذِينَ يَتَّقْوِونَ رَبَّنَا أَخْرَجَنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمُونَ أَهْلُهَا ﴾^(٤)، وهو ما تؤكده الأحاديث الكثيرة التي تثبت حقوق الإنسان وحرياته، ولعل أهم نص من نصوص السنة التي تحدثت عن حقوق الإنسان، نص خطبة الوداع التي ألقاها رسول الله (ص) في السنة العاشرة للهجرة، حيث تضمنت هذه الخطبة إعلان مبدأ المساواة بين الناس في أصل العنصر والمساواة بين الراعي والرعية، أي بين المساكم والمحكوم والمساواة بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات، ووحدة القانون الذي يخضع الناس له وهو كتاب الله وسنة نبيه.

الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان:

بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، تبانت

١ - صحي الصالح، ١٩٧٩، ١٩٣.

٢ - المناقون، آية .٨

٣ - الدرني، ١٠٨، ١٩٨٢.

٤ - النساء، آية .٧٥

ردود الفعل على هذا الإعلان، حيث أعلنت بعض الدول الإسلامية وفي مقدمتها المملكة العربية السعودية تحفظها على بعض بنود الإعلان، ومنذ عام ١٩٧٩ بدأت فكرة الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان ونوقشت من خلال إني عشر مؤتمراً، منها ثلاثة مؤتمرات قمة إسلامية، وأعدت صيغته النهائية في مؤتمر وزراء الخارجية لدول منظمة المؤتمر الإسلامي في طهران في نهاية عام ١٩٨٩. وقّت الموافقة عليها في مؤتمرهم التاسع عشر، والذي استضافته القاهرة عام ١٩٩٠، ولذا عُرف بـ“إعلان القاهرة”. وعلى الرغم من أن هذا الإعلان جاء أكثر تفصيلاً من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتضمن مسائل لم يشر لها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مثل الإشارة لأحكام المرووب حيث ضممت الأحكام الإسلامية حقوق الشيخوخة والنماء والأطفال والمرضى والجرحى والأسرى بالمرور والإشارة للحفاظ على سمعة الإنسان، بحياته وبعد موته وحماية جثمانه ومدفنه، وكذلك التأكيد على دور الدولة والمجتمع بإزالة العائق أمام الزواج وتيسير سبله. إلا أن الإعلان سكت عن ضرورة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، كما غفلت المقدمة عن التذكير بفكرة عالمية الإسلام باعتباره دين الفطرة. كما لا بد من الإشارة إلى الاختلاف مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في بعض القضايا مثل قضية تغيير المعتقد قضية زواج المسلمة من غير المسلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن الموافقة على صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، جاءت باعتباره هدفاً ساماً مشتركاً بين البشر، وليس قانوناً ملزماً. فالإعلان ليس مبناناً أو اتفاقية دولية، ولا يترك أي إرثاً قانوني، وإنما هو بيان لمجموعة من الحقوق المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإنسان، والتي يعتبر تحقيقها مطلوباً على الصعيد العالمي. ويمكن القول إن عدم الإرثاً هو أحد التحديات القوية المعاصرة للارتفاع بحقوق الإنسان، لا بل وسبباً لتراجع حقوق الإنسان عن أداء رسالتها، مما ساهم في استمرار الممارسات الوحشية بحق البشر.

ويرى الباحث أن المشكلة الحقيقة في التباين بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبين إعلان دول العالم الإسلامي، هو أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، نعم صياغته على أرضية مفهوميه، وضمن بيئته معرفية اجتماعية لا تهتم بالدين “وربما أن واضعيه افترضوا أن المخاطبين

بعضون هذا الإعلان يعيشون جمعاً في مجتمع غير ديني، أولاً يهتمون بحقوق الحمال، وبالتالي فإن من الصعب على أية حكومة دينية تكيف نفسها مع هذا المبني والمضمون، لكن هذا لا يعني أن المحافظة على الدين تعني إنكار حقوق الإنسان، بل يعني أن الدين يمكن أن يتواافق تماماً مع مفهوم آخر أو منظومة مبادئ أخرى لحقوق الإنسان تقوم على أرضية دينية أو على الأقل لا تتجاهل الدين. كما أن هذا التفاوت بين الدين والتراث وحقوق الإنسان راجع إلى تفاوت في تعريف الإنسان. إذ إن كل دين يطرح تعريفاً عدداً للإنسان، ويستمد منه تعريفاً لحقوق هذا الإنسان، وبالتالي فإن استبدال مفهوم حقوق الإنسان يستلزم أولاً تعريف الإنسان^(١).

فالأساس هنا للتباين بين النظرة الإسلامية للإنسان وبين النظرة الغربية للإنسان، تكمن في أن الإنسان في الإسلام له طابعه الخاص، فهو إنسان فطر على توحيد الخالق "دين الفطرة" وبشكل الله تعالى المور الأساسي والأصلي في وجوده وكيانه. أما في النظرة الغربية للإنسان فتقوم على أساس أن الإنسان هو المور، وأما في الإسلام فالفلبة لفكرة "الله المور". فحقوق الإنسان المستنبطه من الشرائع السماوية تأتي في إطار إرادة الله تعالى ومشيئته ولا يمكنها الخروج على إرادته مهما كانت الأحوال. وعندما يدور الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام فإن الإنسان الذي تعني به هذه الحقوق ليس الإنسان المطلق، بل هو الإنسان المرتبط بالله سبحانه وتعالى.

ويتفق علماء ومفكرو الشيعة والسنّة، على أهمية حقوق الإنسان في الإسلام، ذلك أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم أو قراراً صادراً عن سلطة محلية أو منظمة دولية وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل المذف أو النسخ أو التعطيل، ولا يسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها^(٢). كما يعتبرها مفكر إسلامي آخر ضرورة تدخل ضمن الواجبات "إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإياع بالإنسان وتقديس حقوقه

١ - سروش، ٢٠٠٧.

٢ - الفزالي، ١٩٨٤، ٢٣١.

حداً تجاوز به مرتبة "حقوق" عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات^(١). وقد أدرك الفقهاء المسلمين هذه الحقيقة وفهموا أن الشريعة جاءت لرفع المرجح والحفاظ على أرقى مستويات ممكنة للحياة، واعتبروا أن مقاصد الشريعة هي حفظ كليات خمسة تدرج تحتها كافة الحقوق الأساسية للإنسان. وقد كان الفقيه الشاطبي أول من أكد ذلك في مواقفاته "تكليف الشريعة ترجع إلى مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسنية. فاما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح على استقامه، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت التجارة والنعم للخسران المبين^(٢)".

فالشريعة جاءت لرفع المرجح والحفاظ على أرقى مستويات ممكنة للحياة، واعتبر الفقهاء أن مقاصد الشريعة هي حفظ كليات خمسة تدرج تحتها كافة الحقوق الأساسية للإنسان وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسل وحفظ العقل وحفظ المال. وهذه الكليات متعلقة جميعها بالإنسان. فإذا كان الإنسان هو الأساس، فإن حفظ مصالحه وحقوقه في اهتمام الشريعة هو أساس أيضا، وليس هناك قيمة أعلى من هذه القيمة، وهي عدم إعطاء أحد، مهما كان، الحق في انتزاع حقوق جعلها الله للإنسان.

وتوسيع العلماء المسلمين فجعلوا حقوق الإنسان تتصل التوسعة في الحياة، فيما يضمن لحياته أن تكون آمنة مطمئنة سعيدة كحق التعليم وحق المساواة وحق التنقل والتصرف وغيرها.

أما دور الدولة الإسلامية في مجال حقوق الإنسان وصيانتها ورعايتها، فيتفق معظم فقهاء الشيعة الإمامية وفقهاء أهل السنة والجماعة، على أن الدولة الإسلامية هي دولة رعاية بكل معنى الكلمة، ويعق على عاتقها تأمين كافة الضمانات للمواطن منذ ولادته إلى وفاته، فالإسلام

١ - عمارة، ١٤، ١٩٨٥

٢ - الشاطبي، ت. ٢٨٧٠ ج ٢٨

قد وضع للدولة من نظم الحكم ومن ضمانات العدالة القضائية، ومن ضمان الأمن والسلام ومن ضمانات المعينة الاقتصادية والمعتدلة ما يجعل الدولة خادماً حقيقياً للفرد، يأتينها على ماله وعرضه ودمه وفكرة، ومتضمن هي له ماله غير منقوص، وعرضه غير مبذول، ودمه غير مستباح، وفكرة غير مهان ومتضمنه غير مقام^(١).

إن تعم المسلم بحقوق الإنسان في نظر الإسلام هو من مستلزمات دينه وعقيدته، وإنسان لا ينتفع بهذه الحقوق، هو أبعد ما يكون عن القدرة على إقامة شرع الله، ومارسة دوره بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله، وهذا يتم من خلال التمكين له بالأرض باعتباره هو السبيل لإقامة شرعة **﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَثُوكُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَمْرُوا**
بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَكُمْ عِتِيقَةُ الْأَمْوَال﴾^(٢).

وبما أن مهمة الدولة الأساسية، هي إقامة الدين وحاليه فهذا يعني أنها ملزمة بتوفير الأسباب التي تؤدي لإقامة هذا الدين، ومن أهمها وأولها إنسان ينتفع بكل مستلزمات الحياة الآمنة الطيبة: **﴿فَلَيَبْتَدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ، الَّذِي أَطْعَمُهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآتَنَاهُمْ مِنْ حُقْرٍ﴾**^(٣)

وبما أن كثيراً من الحقوق لا يمكن تأميمها بدون تدخل الدولة، كالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فهذا يلتقي عبء القيام بالأمر على عاتق الدولة الإسلامية، وإذا كانت مهمة الدولة حماية الدين ونشره، فهذا يعني أيضاً أن الدولة ملزمة بحماية كل حق أو مبدأ دعا إليه الدين وأمر به.

إن حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية، هي حقوق عامة تتناول جميع رعاياتها، تشمل المسلمين وغير المسلمين، فمن يعيش في كشف الدولة الإسلامية ينعم كغيره بالضمانات الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي فالدولة ملزمة بإيجاد المؤسسات التي تحقق من خلالها الحفاظ على حقوق الإنسان وحرياته، وعبر إيجاد الضمانات المختلفة التي تكون الإنسان من نيل حقوقه، وتحقق له الأمان والحرية السياسية والمدنية.

١ - صبحي الصالح، ١٩٧٩، ص. ٥٥.

٢ - المح، آية .٤١.

٣ - قريش، آية .٤-٣.

ويكفي القول، إن محتوى الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، قد وضع على عاتق الدولة مسؤوليات كبيرة في إيجاد الحقوق والمحريات وتمكين الناس منها، والعمل على إنفاذ هذه الحقوق انطلاقاً من المنهج الإسلامي للمجتمع الإسلامي، وإقامة العدل والتكافل والتضامن بصفة عامة.

ويرى الباحث أن واقع حقوق الإنسان في العالم الإسلامي المعاصر، هو واقع باهت وتأني في المستويات الدنيا، مقارنة مع العالم الغربي، حيث لا تزال تقع أخطر الانتهاكات المتمثلة في إهانة الحق في الحياة وتشريد ملايين اللاجئين في هجرات داخلية وخارجية. كما أن هناك تجاوزاً في مستويات التعذيب في دول العالم الإسلامي، حيث إن هناك غطاءً ثابتاً وارتفاعاً بمستوى الانتهاكات لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من أن معظم دساتير دول العالم الإسلامي تحترم على تضمين نصوصها قدرأً كبيراً من الاحترام لحقوق الإنسان إلا أن الواقع السائد هو عكس ذلك.

لقد بات من الضرورة على المسلمين الالتزام بمبادئ حقوق الإنسان، وإعلان تبني حقوق الإنسان قولًا وعملاً، في النظرية والتطبيق، وفي مختلف المجالات السياسية، خاصة في مجالات حق الرأي وحق التعبير، وحق التقد وحرية التجمع والتحزب، وذلك بغض النظر عن طبيعة القوانين والدساتير السائدة. كما أن من الضرورة أيضاً الاعتراف بحقوق غير المسلمين والعلمانيين في الدولة الإسلامية من حيث النشاط السياسي وحرية التعبير وحقهم في المشاركة السياسية. ونجد في سوابق الدولة الإسلامية تسوية المحوس بأهل الكتاب وكذلك الأمر كان مع الهندوس عند فتح الهند يقول الله تعالى : «**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يَعْلَمُوْكُمْ فِي الدِّيَنِ وَلَمْ يُخْرُجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُنْقِسُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^(١).**

ويرى الباحث أن قضايا حقوق الإنسان قد أصبحت في عصرنا الحالي من أهم القضايا التي

تسسيطر على الخطاب الإنساني بصورة عامة، كما باتت حجر الزاوية في العلاقات الدولية المعاصرة وخاصة بعد أن جرى تدوين حقوق الإنسان وإخراجها من السيادة المتصدية للدول. كما وأنها أصبحت في نفس الوقت إحدى أهم التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بصف النظر عن التحفظات التي يطرحها البعض على طبيعة هذه الحقوق ودعائهما. ولم يعد مناسباً ربط قضيابا حقوق الإنسان بالأجندة الاستعمارية، واعتبارها رجساً من عمل الشيطان، فهي مقصد إنساني يستهدف حماية الإنسان من طغيان وظلم وانحرافات السلطة داخل الدول، وبالتالي لا يوجد مسوغ ومبرر للقول بوجود تباين بينها وبين الشريعة الإسلامية؛ لأن كرامة الإنسان هي حجر الزاوية في الفكر السياسي والاجتماعي والقانوني الإسلامي، انسجاماً مع قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْمُعْدُلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَنَهِيَ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(١).

أن المفكرين والفقهاء المسلمين المعاصرین مدعاوون اليوم لإعمال اجتهاداتهم المؤسسة للمساهمة في بلوغ القيم الإنسانية النبيلة وحماية هذه الحقوق عالمياً، وذلك من خلال الانفتاح على القانون الدولي لحقوق الإنسان بصورة تبلور فهماً أفضل لحقوق الإنسان بالعالم، لإبراز مساهمة الفكر الإسلامي في إنجاز عولمة منظومة حقوق الإنسان.

إن المخوف من الإسلام وخاصة في الغرب "الإسلام فوبياً" وقناة الصورة لدى الآخر، ترجم بصورة أساسية إلى أوضاع حقوق الإنسان المزرية في معظم أنحاء العالم الإسلامي، وكذلك تطبيق بعض الدول الإسلامية لنظام العقوبات بصورة جامدة، وهو ما يمكن تطويره من خلال منع التطبيق للمفهوم الإلهي لحقوق الإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(٢).

إن البحث في حقوق الإنسان لم يعد بمحنة تجحيمياً أو إضافياً كي تؤجله، وليس بمحنة ملونة بالكفر كي تستغني عن طرحه، أو نعرض عن مجنته وشرحه، وليس من الأحكام الفرعية كي

١ - التحل، آية ٤٠.

٢ - الإسراء، آية ٧٠.

نبعه على ضوء الاجتهدات الفقهية، بل هو بحث نحن بحاجة إليه في المجتمع المسلم. ويجب أن نعتبر هذا البحث مباركاً ومحترماً وذا قيمة، وأن ننظر للداعفين عنه والمنادين به والعاملين فيه بعين التكريم، وهذا ما يتفق مع الدين الإسلامي الحنيف.

ويرى الباحث أيضاً أن من أبرز مظاهر حقوق الإنسان المسلم في العالم الإسلامي، في مجال حرية المعتقد هو حرية التمذهب بالذهب الإسلامي، الذي يراه المسلم ملائماً ومناسباً ومقتنعاً به، ومرتاحاً له.

الفصل السادس :

مناقشة نتائج الدراسة



لیگ پاکستان

الاستنتاجات والتوصيات

يناقش الباحث في هذا الفصل نتائج هذه الدراسة ويعرض استنتاجاته وتوصياته واقتراحاته التي خلص إليها من خلالها، وتقسم إلى قسمين، يشتمل القسم الأول على مناقشة نتائج الدراسة، وملخص لمشروع الأنماذج المقترن. بينما يشتمل القسم الثاني على التوصيات والمقترنات التي يرى الباحث بأنه يمكن من خلالها تطبيق هذا الأنماذج.

القسم الأول: مناقشة نتائج الدراسة

يعرض الباحث أبرز النتائج التي خلصت إليها الدراسة، وكذلك أبرز مرتکزات ومكونات مشروع الأنماذج المقترن، وهي على النحو الآتي:

أولاً: بنيت نتائج الدراسة أن الصراع المذهبي، وخاصةً بين مذاهب أهل السنة والجماعات وبين مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، يعتبر من أبرز التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية وخاصةً التي يقطنها السنة والشيعة، وأن العلاقات الساندة في هذه المجتمعات الإسلامية قد أصبحت في غالبيها علاقات سلبية، وتقوم في جوهرها على عناصر الفرقـة والخلاف وعدم الثقة، وتؤدي للتباعد والتنافر بين الأفراد، وتتركز حول التصub والصراع والكراهيـة وتعـيـقـها بين الطرفـين.

وقد كان القدر الأكبر من تاريخ العالم الإسلامي في المجال المذهبي، يعتبر سجلاً للمعـارـدـ والصراعـ بين المذاهبـ الإسلاميةـ، وبصورةـ خاصةـ بين المذهبـ الشيعـيـ الإمامـيـ وبين المذاهبـ

السنة الأربع الأخرى، كما أن أغلب الأفعال الوحشية والدموية التي ارتكبت كانت أفعالاً مشوّعة - من وجهة نظر أصحابها من الطرفين.

كما لاحظ الباحث أنه وعلى الرغم من التقدم العلمي والمعرفي، وكذلك رغم حجم التأثير، والاستهداف الأجنبي في العالم الإسلامي خلال القرنين الماضيين، إلا أن ذلك لم يقلل من حدة العنف والكرامة.

وقد بلغت حدة الاختلاف مرحلةً أصبح فيها المتردك يأمن على نفسه عند بعض أتباع الفرق الإسلامية التي ترى أنها على الحق المغض، أكثر من المسلم المخالف لها بوجهة النظر والاجتهداد في مسائل فرعية وجزئية، حيث أصبح لا سيل لها للخلاص من الأذى والصذاب إلا بإظهار الشرك.

ثانياً: إن العامل السياسي كان هو السبب الرئيس والجوهرى في نشوء المذاهب والفرق الإسلامية، وقد كانت سقية بنى ساعدة هي المسرح الذي شهد فصول بدء الخلاف، حيث كانت قضية الخلافة هي أساس الإنشقاق الأول بعد وفاة الرسول(ص)، فأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُل في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة في كل الأزمان".

وبعتقد الباحث بأن هذه المذاهب هي في جوهرها مذاهب سياسية في الدرجة الأولى، مفلترة بخلاف فقهي وأحياناً عقدي، وذلك لغايات وأغراض سياسية ظل يقف وراءها الحكام والعائلات الحاكمة على مختلف المصور والمحق الإسلامية.

ثالثاً: وعلى الرغم من أن الحالة المذهبية أصبحت متجلدة في أعماق مجتمعنا وثقافتنا الإسلامية، وأنها قد أصبحت عبر القرون الماضية جزءاً من بنية هذه المجتمعات، وركناً مكوناً من أركان شخصيتها، إلا أنها يمكن اعتبارها من ناحية أخرى في جوهرها تعكس أوجهها للتعددية الفكرية والسياسية والاجتماعية في الفكر الإسلامي، وينبغي أن تنظر إليها نظرة إيجابية باعتبارها مراكز إشعاع علمية وقدرات فكرية في نطاق الإسلام من دون جعلها بؤراً للتسلط والطائفية، حيث تدعو مذاهب هذه المذاهب لوحدة الأمة الإسلامية، وتتبذل التعصّب وتحرم الفرقة والتبعيد بين المسلمين.

إن الأصول الأساسية للإسلام، وأركانه، لا خلاف فيها بين مذاهب أهل السنة والجماعة وبين مذهب الشيعة الإمامية، فهم جميعاً يؤمنون بوحدة الحالق آله تعالى، ونبوة محمد(ص) والأئية قبله أجمعين، وبالعاد والجنة والنار، والصلة والصوم والزكوة والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالقرآن الكريم الموجود بين أيدينا دون نقص أو زيادة، والقبلة الواحدة لل المسلمين، وبالسنة النبوية الشريفة - وإن كانوا مختلفون بالأساليب -.

وفيما عدا ذلك فإن الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، هو خلاف فقهي اجتهادي، وفي الفروع، كأي خلاف بين أتباع المذهب الواحد، ويتركز بصورة أساسية حول الشخص الذي كان يجب أن تؤول إليه الخلافة أو الإمامة بعد وفاة الرسول(ص)، وهو جدل لا طائل تخته. فعلى سبيل المثال فإن هذا الجدل لم يعد بهم المسلم الموجود في البرازيل أو استراليا أو شرق إفريقيا، ولا يعنيه حتى من كان يجب أن تؤول الخلافة بعد وفاة الرسول(ص) قبل أكثر من ١٤٠٠ سنة، وليس من المفيد توجيه فكره واهتمامه نحو الماضي المدثر، بدلاً من توجيهه نحو مستقبل الإسلام والعالم الإسلامي والتحديات التي تواجههم.

ومن ناحية أخرى ليس المطلوب توحيد المذاهب وصهرها في مذهب واحد لجميع المسلمين، لأن ذلك يلغى ميزة هامة من أهم خصائص الشرعية وهي شرعية اختلاف الحلول وتعددتها، باختلاف الزمان والمكان.

هذا بالإضافة إلى أن بناء المفاهيم الإسلامية السياسية، هي أساسيات التجديد السياسي، وتشكل أساساً ومنهاجية لمراجعة المفاهيم التي نشأت في المجتمع الإسلامي.

رابعاً: ونظراً لأهمية العامل السياسي ودوره المboوري في اقسام المسلمين إلى مذاهب شتى، أبرزها مذاهب السنة والجماعة، ومذهب الشيعة الإمامية، تبرز الحاجة للثورة نظرية سياسية إسلامية شاملة، تتبع من الاتناء للشرعية الإسلامية، تتطلق من القرآن الكريم والشريعة النبوية الشريفة المؤكدة، ومن المرجعية الإسلامية الأصيلة والخبرة التاريخية ومصلحة الأمة. وكذلك بناء علم سياسة إسلامي يتأسس على مجموعة من الضرورات لا تقتصر على جانب التنظير، بل تتناول دراسة الواقع ومحاولته وصفه وتحليله وتفسيره وأخيراً تقويمه.

ويلاحظ أنه على الرغم من وجود توافق وقواسم مشتركة حول المركبات التي يقوم عليها

الفكر السياسي الإسلامي حول الدولة والسلطة والحاكمية والأمة، إلا أن تراث المسلمين في مجالات السياسة والحكم لا يزال فقيراً، وخلو من الأصلة والوضوح، كما أن الأنظمة السياسية التي حكمت باسم الإسلام سواء كانت تتبعي لمدرسة الخلافة، أو مدرسة آل البيت ابتداءً بالأمويين والعباسيين ومروراً بالحمدانيين والفاطميين وانتهاءً بالصفويين والشانزليين، لا يمكن الحكم بأنها تتفق مع الشريعة الإسلامية بعقيدتها وفقيها، بل كانت في جوهرها أنظمة سياسية تتنمي لقيادتها ومؤسسها، وكانت درجة التزامها بمحددات وضوابط السياسة الشرعية نسبية، وتختلف من حين آخر.

خامساً: وعلى هذا الأساس تبدو الحاجة ماسةً للبلورة خطاب تربوي سياسي إسلامي معاصر، يتضمن القيم الإسلامية الشاملة، يعكس القواسم المشتركة، بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، حول أساسيات الدين الإسلامي وجوهره، والتواافق الواسع الكبير حول المركبات التي يجب أن يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي، كالعدل والمساواة والشورى والديمقراطية، وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، والعدمية السياسية، ومشروعية المعارضة السياسية، والمفاهيم الأساسية حول الدولة والسلطة والأمة والحربيات العامة والسياسية، وسائر المبادئ التي تدخل في إطار احترام الإنسان وإرادته والمحافظة على حقوقه مما يعمل على الإرتقاء بالمجتمعات الإسلامية من خلال العمل على تكريس ثقافة التقارب بين مذاهب أهل السنة والجماعة وبين مذهب الشيعة الإمامية، بحيث تصبح ثقافة إنسانية تعارض الاستبداد وتكرّس العدالة والمساواة، وهي ليست ثقافة نظرية غاياتها بيان الحقائق فحسب، بل تستهدف العمل والفعل والسلوك والتطبيق، خاصة وأنه قد زالت الأسباب السياسية الحقيقة للقطيعة بين الطرفين، وبالتالي يجب أن تزول آثارها.

سادساً: وانطلاقاً من هذا الأنوجذ التربوي السياسي، المستمد من القيم الإسلامية العليا كالعدل والمساواة والشورى والديمقراطية والحربيات العامة والسياسية، تبرز أهمية التربية السياسية، أو ما يطلق عليه في بعض البلدان التربية المدنية أو التنشئة السياسية، باعتبارها عملية تكوين وتنمية شخصية الناشئ، ليكون شخصية ذات بعد ثقافي وسياسي عالمي، متتحرر من النطاق المذهبي الضيق، وذلك لأن شخصية المسلم شخصية سياسية رسالية تسجم مع

طبيعة الدين العالمية، بحيث تؤدي هذه التربية إلى تكوين عقلية نقدية قادرة على الموارد البناء مع الآخر، وتعزيز مفهوم التسامح باعتباره قيمة سامية . وتكوننوعيسياسي، بحيث يكون الإنسان قادرًا على تحصيل الوعي بنفسه، وتكوننوعي قدرات المشاركة ليكون فاعلًا في المشاركة السياسية والاجتماعية.

ومن المؤسف أن المؤسسات التربوية الرسمية في العالم الإسلامي لا تعطي التربية السياسية الأهمية التي تستحق، لا بل تسخرها -إن وجدت-. كأدلة من أدوات الأنظمة السياسية باعتبارها أحد الوسائل والأساليب التي تستخدمها هذه الأنظمة لضمان استمرار بقائها ودورها. والأصل أن تكون أداة للمجتمع في استقراره، وذلك من خلال ما تفرسه في نفوس الناشئين من معلومات ومفاهيم وقيم واتجاهات تعمق ولاء المسلم لعقيدته وأmente لتحقيق أهدافها.^(١)

لقد أدى اختلاف الفلسفات التربوية، والسياسية، في العالم الإسلامي وضيق النظرة المذهبية، إلى زيادة التفرق وحدة التعصب المذهبي، لأن ما يجري حاليا في بعض دول العالم الإسلامي، وخاصة التي يُكَوِّن سكانها خليطاً من أهل السنة ومن الشيعة الإمامية، هو أقرب للتوجيه السياسي أو ما يسمى بالتلقين السياسي منه للتربية السياسية، حيث يتم عرض مذهب واحد فقط للتمسك به ونبذ المذاهب الأخرى، باعتبارها منحرفة وكافرة وخارجية على العقيدة والملة، وذلك من خلال استغلال العاطفة واستبعاد التحليل والنقد، والدعوة للتمسك بالتقالييد وسلطاتها.

وهذا كله مما يعمل على تعميق التعصب المذهبي، ووضع العقبات أمام تقارب المذهبين وتلاقيهما على القواسم المشتركة، والتي تشكل الفالبية العظمى من الأساسيات. سابعاً : بینت الدراسة أن أبرز مرتکبات ومعالم التربية السياسية عند أهل السنة والجماعة هي الخلافة والشورى، وألياتها البيعة وأهل الحسل والعقد، والسلطة والحاكمية، والدولة، والأمة، والهيئات العامة والسياسية.

وبمناقشة هذه المرتکبات نجد أنها مستوحاة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية المؤكدة، وجمهور علماء وفقهاء أهل السنة والجماعة.

و فيما يتعلق بنظام الحكم في الإسلام فإن أهل السنة والجماعة، يعتبرون نظام الخلافة الذي ساد خلال عهد الخلفاء الراشدين هو الأقرب لروح الإسلام، ويعتبرون الخلافة بأنها "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا". وقد استمر نظام الخلافة حتى انتهاء الخلافة العثمانية ١٩٢٤. وهناك توافق تام بين مفكري وفهاء أهل السنة على أن الدين الإسلامي لم يحدد شكلًا معيناً لنظام الحكم في الإسلام، بل هناك اطرٌ وخطوط عريضة تؤكد على وجوب مراعاة القيم الإسلامية كالعدل والمساواة، والشورى في نظام مهما كان شكله.

أما الشورى فهي تعني في الإجمال التوافق الاجتماعي الذي يرضي به الجميع، واستيعاب الخبرات والتجارب للصالح العام، وليس لها شكل محدد، بل هي روح وقصد وهذا يعني إمكانية تطوير المفهوم وألياته اعتماداً على خبرات البشر وثقافة الشعوب بحيث تتواءم مع معطيات الزمان والمكان.

وأما مفهوم السلطة والحاكمية، فإن الخليفة، ليس خليفة الله في أرضه، ولا نائباً عن رسول الله (ص)، وإنما هو مجرد شخص تعينه الأمة، وينوب عنها لقيادتها وتنفيذ أحكام الشريعة. وأما المحاكمة فإن هناك إجماعاً لدى فقهاء أهل السنة والجماعة، على أن المحاكم هو الله عز وجل، وهناك اتجاه حول ربط مفهوم المحاكمة بالعقيدة، أما الاتجاه الآخر فينظر للحاكمية باعتباره مفهوماً يقع ضمن المفاهيم الفقهية والسياسية، وهو ما يبلل إليه غالبية مفكري أهل السنة والجماعة المعاصرين.

وأما مفهوم الأمة، فهناك توافق كبير بين معظم مفكري أهل السنة والجماعة، على أنه مفهوم ثقافي، ومصطلح يضم جميع المسلمين في شتى بقاع الأرض. وقد سمح الإسلام بتبلور القوميات المختلفة كمنظومات فرعية، حيث يمكننا التحدث عن الفرس والهنود والترك والعرب....الخ باعتبارهم قوميات متباينة، لكنها متآخية ومندمجة في الإطار الأوسع للأمة الإسلامية. لكن الأمة الإسلامية ليست مجموعة عرقية، ولا تشعر بال الحاجة إلى روابط قومية سوى الرابطة المعنوية الثقافية، المتمثلة بالإسلام، كعقيدة نظرية وكتجربة تاريخية وكمنظومة سلوك وأهداف ورؤية للعالم.

كما ويؤكدون أيضاً على أهمية دور الأمة في الحياة السياسية، فهي مصدر سلطة المأمور وصاحبة الحق في تعينه ومراقبته وعزله.

وأما مفهوم الدولة هناك توافق وإجماع عند أهل السنة والجماعة على ضرورة الدولة وأهيئتها، ووجوب نصب الإمام باعتباره واجباً شرعاً، فالدولة هي التي تحفظ بيعة الإسلام والدعوة، وتنظم أحكام الشريعة وتحمي التغور. وينصي تحت مفهوم الدولة الإسلامية مفهوم دار الإسلام للدلالة على جميع الأراضي التي تخضع لظاهر السيادة الإسلامية.

وأما شكل الدولة فلا يوجد شكل محدد للدولة، وربما ترك مراعاة لأحوال البشر، وإفساح المجال لهم ليختاروا شكل الحكومة والنظام المناسب لهم. وفي عصرنا الحاضر فإن النظام الاتحادي والإدارة المحلية لمختلف الأقاليم والولايات هو الشكل الأنسب للدولة الإسلامية لتحقيق أكبر قدر من المشاركة السياسية للأمة، حيث يتحقق هذا النظام استقلالاً ذاتياً للأقاليم المتحدة ضمن إطار الأمة، ويحافظ في الوقت نفسه بمؤسساته سياسية يتيح اتخاذ القرارات التي تم الصالح العام، ويتيح هذا النظام المجال للتعددية السياسية، والتعددية العقدية، وهو صورة متطورة عن الدولة العثمانية.

وأما فيما يتعلق بالحقوق والمحريات العامة والسياسية، فإن هناك تفاوتاً بين آراء الفقهاء والمفكرين من أهل السنة والجماعة، وهذا يعود لارتباط المؤسسات الدينية والفقهية السنوية بأنظمة الحكم السائدة في مختلف العصور، مما أدى أحياناً كبيرة إلى وقوع ممارسات خاطئة، بحيث تحول الفقه من وسيلة لضبط حياة الناس والحكام ووقعها بضوابط الشريعة إلى وسيلة لتبرير الواقع، أيًّا كان ذلك الواقع.

ولكن عدداً من الفقهاء والمفكرين المعاصرين السنة يؤكدون على حرية الفرد المسلم في المعتقد، وفي التنظيم السياسي وحق المعارضة السياسية، وحق المرأة في المشاركة السياسية. ثالثاً: أما ابرز المركبات ومعالم التربية السياسية عند الشيعة الإمامية الاتني عشرية، فلا تختلف عما هي عليه عند أهل السنة والجماعة عدا قضية الإمامة الموصومة. وقد كشفت الدراسة عن وجود مدرستين "مذهبين فقهيين" متباينتين في تأويمهما لفقه الشيعي، هما: المدرسة الإخبارية والمدرسة الأصولية. فالمدرسة الإخبارية تعتمد بصورة رئيسية على الأخبار ورواية الأحاديث، واعتبار النص الديني، وخاصة السنة الصرحة للاتنة المعصومين، مجالاً نهائياً لعمل الفقيه والعامي على حد سواء. وأما المدرسة الأصولية فتشتت مهها في الفقه

وتتفق معها بالعقيدة، وقد سوا أنفسهم بالأصوليين، للتمييز بينهم وبين الإخباريين. ومن أبرز هذه الاختلافات أنهم يوجبون الاجتهد بينما يحرمه الإخباريون. كما أنهم لا يقتصرن في أدائهم على الكتاب والسنّة فقط بل يأخذون بالعقل والإجماع أيضاً. ولا يعتبر الأصوليون أيضاً آية كتب أحاديث متزهدة عن الخطأ، ويصررون على وجوب التحقق من كل رواية، في حين يؤمن الإخباريون بقداسة كتب الحديث الأربع المروفة عندهم.

وأما الأصول التي يقوم عليها التشيع ومذهب الشيعة الإمامية، فهي خمسة أصول أساسية هي : عقيدة التوحيد، والعدل، والتبوءة، والمعاد، والإمامية.

وتعتبر الإمامة من أهم الأصول التي يرتكز عليها الفكر السياسي التربوي، حيث يعتقدون أن الإمامة هي استمرار للنبوة وتشبه النبوة في رسالتها باستثناء الوحي، ويضفون صفة العصمة على أنفهم الآتي عشر بدءاً من الإمام علي بن أبي طالب، وانتهاءً بمحفيده التاسع الإمام الغائب محمد بن الحسن العسكري، وهو المهدى المنتظر، والذي يعتقدون بأنه سيعود ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. ويمكن القول إن قول الشيعة بالعصمة والنصف والتبعين، وكذلك بالعصمة لأنتهم الآئية عشر كان انعكاساً لحالة الاقتتال والصراع على الإمامة، ودماء المسلمين التي سفكت، حيث لم يسلِّف في الإسلام، مثلما سلَّ على المخلافة. وهذا يؤكد ما سبق وأوردناه عن دور العوامل السياسية في ظهور الفرق والمذاهب في الإسلام.

ومن مركبات الفكر السياسي التربوي عند الشيعة الإمامية مفهوم الولاية، وهو مفهوم مراد للإمامية ويقصد به الزعامة والحكومة الدينية التي تصدى لها الرسول(ص) ثم نهض بها الآئمة من بعده ثم الفقهاء العدول من بعدهم. ولولاية الإمام هي ولاية مطلقة تشمل الولاية على الأنفس والمتلكات والأموال، تشيًّعاً مع قوله تعالى في حق الرسول ﴿الَّذِي أَوْكَى
بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(١).

وقد استمر الفقهاء الشيعة في القرن الماضي هذا المفهوم وأقاموا تنظيراً مستقلأً لنيابة الفقيه الجامع للشروط عن الإمام وأسموها نظرية ولاية الفقيه، حيث أعطى الفقيه ولاية الإفتاء

والقضاء وكل مورد من عمل السلطان. وقد أدى حصول نظرية ولادة الفقيه على فرصة للتطبيق خلال الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ إلى وصول الفقهاء إلى السلطة، ولأول مرة في التاريخ من نشوء التشيع الإمامي.

وفيما يتعلق بمفهوم الدولة، يؤكد فقهاء الشيعة الإمامية على أهمية الدولة وضرورتها، باعتبارها من ضرورات الاجتماع البشري لا بل يصفها مفكروهم المعاصرون بأنها ظاهرة نبوية. ويمكن القول إن هناك تلازماً واقتراناً بين مفهوم الدولة ومفهوم الإمامة عند الشيعة الإمامية، مما يرمز لأهمية الدولة وضرورتها.

أما مفهوم السلطة والسيادة الحاكمة، فيذهب جمهور الشيعة إلى أن السيادة هي للشرع بصورة مطلقة، فالله هو والحاكم المطلق، والولاية الحكم لله وحده دون غيره، وأن الله قد وضع سلطتين على الإنسان هما سلطة الرسول(ص) والأئمة الموصومين، وسلطة الرسالة وهي الشريعة وأن الله قد استخلف رسوله ومنحه السيادة، ومن بعده منحها للوصي صاحب الأمر وهو الإمام، استناداً لقوله تعالى ﴿هُنَّا آتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطْبَعُوا اللَّهَ وَأَطْبَعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكَ الْأُمَّرَ مِنْكُمْ﴾^(١).

ويفسر الشيعة أولى الأمر باعتبارهم الأئمة الاثني عشر. وفي عصر غيبة الإمام المهدي فالسلطة هي لنائبه الفقيه الولي، هذا بالإضافة إلى أن الشريعة تركت منطقة فراغ يمكن للأئمة أن تمارس فيها السلطة التشريعية.

وأما مفهوم الأمة عند الشيعة الإمامية فهي تعني الجماعة البشرية التي تعمور حول دين وعقيدة. فالدين وهو المخور الأساس لمفهوم الأمة. وقد تبلور هذا المفهوم خلال العصور الإسلامية . واتساع رقعة انتشار الإسلام حيث اتسع مفهوم الأمة ودائرة مسؤوليتها، أما ما يتميز به الشيعة الإمامية عن غيرهم في تناولهم لمفهوم الأمة، فهو العلاقة المتميزة التي تربط بين الإمام والأمة وهي علاقة أبدية لا يمكن تناول احدها بمفرده عن الآخر، وتشابها مع الآية الكريمة ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أَنْاسٍ بِإِنْامِهِمْ﴾^(٢).

تاسعاً: يلاحظ من خلال الإيجاز المختصر السابق، ومن خلال مقارنة بين مرتکرات التربية السياسية عند أهل السنة والجماعة، وعند الشيعة الإمامية، عدم وجود أي اختلافات جوهرية في المرتكزات والأسس التي يقوم عليها الفكر التربوي السياسي عند الجانين، وذلك لأنهما ينهايان من مصدر واحد هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

كما لا بد من ملاحظة أن الشيعي والسني لم يكونا موجودين في القرن الأول أو في عصر صدر الإسلام، فهما فرعان لشجرة واحدة هي شجرة الإسلام، وأن الصراع السياسي والفتنة الداخلية في المجتمع الإسلامي كانت هي العامل الحاسم في ظهور الفرق والمذاهب الإسلامية. هذا بالإضافة إلى أن كلاً من أهل السنة والجماعة وكذلك الشيعة الإمامية، ليسوا على رؤية موحدة ومتطابقة تماماً خاصة في مجال الفقه السياسي، بل يوجد داخل كل جماعة آراء، وقراءات، وتفسيرات، مختلفة في الاجتهادات والتفاصيل.

وبالتالي فإن هناك تداخلاً وتطابقاً بين الجماعتين في أساسيات الإسلام، بحيث يصعب على الباحث تمييز أحدهما عن الآخر، وأما بقية المخلافات بينهما فهي خلافات فقهية اجتهدية، ذات خلفية سياسية بالدرجة الأولى تتركز في الفروع وليس في الأصول، وقد استحدثت بعد القرن الثاني الهجري، وازدادت وترسخت من خلال سيطرة السلطة السياسية على المؤسسة الدينية والفقهية حيث عملت جميع الدول المتعاقبة، السنية والشيعية على السواء على توجيهه المؤسسة الدينية لصالح السلطة السياسية القائمة، وتدور حول مفهوم الخلافة والإمامية ومواصفات الإمام وسلطاته والدولة والحكومة.

عاشرأ: ويستهدف مشروع الأنماذج المقترن للتفكير التربوي السياسي للمسلمين المعاصرین، الإسهام في إعادة نقاء المسلمين بفكرهم السياسي، وكذلك محاولة جمّ المسلمين على فهم واضح للإسلام وهو أمر أساسي كي تستقيم أمور المسلمين جميعاً، وذلك من خلال التأكيد على أن الخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سبباً للتفريق في الدين، ولا يعني ذلك بالضرورة جمّ المسلمين على مذهب واحد، ليصبحوا متشابهين يكرر بعضهم بعضاً، بل أن يكونوا متتنوعين ضمن إطار واحد. كما يستهدف الأنماذج المقترن مواجهة التحديات المعاصرة للفكر السياسي الإسلامي من خلال تبيان مواقف فكرية وسياسية واضحة، لا بل شديدة الوضوح، فإذا كان

الإمام الغزالي كتب إحياء علوم الدين في عصره، فإنه في عصرنا الحالي توالت وتشعبت هذه التحديات، مما يستدعي كتابة إحياء جديد، وهو ما حاول الباحث التأكيد عليه، وبيان مدى الحاجة الماسة له، ذلك أن الفكر الإسلامي المعاصر يواجه تحديات تتطلب حلولاً واضحة حول مختلف قضايا الفكر السياسي الإسلامي.

ويشمل الأنوجذ على معالجة الموضوعات التي تشكل أساس النظام السياسي الإسلامي، ومرتكزات الفقه السياسي الإسلامي، والتحديات التي تواجهه، وفيما يلى أبرز الموضوعات التي اشتمل عليها الأنوجذ:

١- القيم السياسية للنظام السياسي الإسلامي "المبادئ الدستورية الإسلامية" وقد تم تناول ابرز هذه القيم والمبادئ السياسية الإسلامية العليا، والتي تشكل الأساس الفلسفى والأخلاقي لأنوچذ الفكر السياسي التربوي الإسلامي، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشورى، والعدل، والمساواة، والحرية، وهذه القيم ذات اثر كبير في صياغة التصور الإسلامي للدولة، وغایتها، وتعتبر هذه المبادئ الدستورية بعنابة حقوق الله في المجال السياسي، وواجب الأمة الإسلامية، أن تطالب حكامها باحترام هذه المبادئ الدستورية والتزول على حكمها في سياساتهم للدولة كما أن على كل فرد أن يتمسك بها ويحتمل إليها.

٢- وفيما يتعلق بتأصيل الدولة الإسلامية والقضايا المتعلقة بها، فإنه من أهم التحديات والإشكاليات التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. وقد تجاوز الباحث الإشكاليات والإرهاصات التي واجهت معظم الباحثين في تناولهم لنظام الحكم السياسي الإسلامي، والذين وجدوا أنفسهم داخل إشكالية فرض التجربة الغربية المعاصرة في الحكم، كمعيار لتقسيم النظرية السياسية الإسلامية، وغالباً ما تكون النتيجة هي عدم التطابق بين الديمقراطية الغربية والنظام الإسلامي، مما يعني أن النظام الإسلامي، أقرب للنيوغرافية أو الشمولية، أو ضمن إشكالية أخرى وهي محاولة فرض التجربة التاريخية الإسلامية التي تعاقبت على حكم المسلمين بعد انتهاء عصر الخلفاء الراشدين، حيث تحولت الخلافة إلى ملك عضوض وانحرفت عن مسارها الصحيح الذي سار عليه الخلفاء الراشدون.

وبالتالي انطلق الباحث من اعتماده المنهج التحليلي المقارن بين المذاهب في الدراسات

الفقهية لاستنباط أفضل النتائج وأرقاها، حيث تطرح المذاهب السنّية نظرية الشورى للحكم، بينما يطرح الفقه الشيعي الإمامي نظرية ولادة الفقيه.

ففي نظرية الشورى تعطى الولاية لأي فرد من الأمة إذا توافرت به الشروط الأساسية كالعلم والعدل وصحة الجسم، أما نظرية ولادة الفقيه فتنبعها لكل فقيه، وإن لم يكن منتخبًا من الأمة، وفي حالة الدمج بين النظريتين تكون الولاية من حق الفقيه الحائز على الشروط المنتخب من قبل الأمة، وبذلك تكون هناك مواءمة وانسجام بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، وتكون استجابة لحاجات عصرنا الحالي بضرورة إعطاء الأمة حق انتخاب الحاكم.

وكما هو معروف فإن الفقه السياسي للمذاهب السنّية يتشرط العلم في ولí الأمر، - وإن كانوا اختلفوا - في درجة الاجتهاد، ثم اشترطوا انتخابه من أهل الحل والعقد، ثم ميأعته من الأمة، والذي يتم حالياً من خلال صناديق الاقتراع، وبالتالي نصل إلى نتيجة أن الفقيه المنتخب من قبل الأمة هو موضع توافق بين جميع المذاهب الإسلامية، مع الأخذ بعين الاعتبار التأهيل السياسي والكفاءة والفعالية التي يجب أن تتوفر فيه، عندما يأن عمل رئيس الدولة قد أصبح في عصرنا الحاضر عملاً مؤسسيًّا يتم من خلال المؤسسات والأجهزة والمستشارين، وليس عملاً فردياً يتم بصور شخصية منفردة وهذه خطوة أساسية نحو تجاوز الخلاف بين الطرفين في هذا المجال .

إن الإسلام هو دين ودولة، فالدولة واجبة في نظر الإسلام وضرورة شرعية، وهناك الكثير من النصوص القرآنية التي تفترض وجود سلطة سياسية منظمة في الجماعة، كما أن وجود الدولة في عصرنا الحاضر له تأثير كبير في بعث الصحوة الإسلامية ورعايتها وتشييط عملية النهوض الإسلامي وحماية الإنسان المسلم الذي يشكل حالياً ما يزيد على خمس المجتمع البشري لتحقيق العدل الإنساني.

وحول مفهوم أن الإسلام دين ودولة، لا يقصد به إقامة الدولة الشيفراتية، كما أنه لا يمكن فصل الدين عن الدولة أو عن السياسة حسب المنظور الإسلامي، وبالتالي يرى الباحث إمكانية التمييز بين الدين والسياسة، وليس الفصل التام بينهما، حيث يظل الدين معيناً للقيم الأخلاقية والفكرية، بحيث يتم استصحاب هذه القيم في الممارسة السياسية استصحاباً يترتها

بالمعنى الإنسانية، كما يمكن أن يبقى الدين محفزا للإصلاح السياسي ومعالجة الظواهر السلبية في الحياة الإنسانية. فالتمييز بين الدين والسياسة يقوم إسلاميا على أساس أن الدين هو ما كان مطلوباً لمصالح الآخرة، أي ما هو مطلق من تعاليم وأحكام في الدين، بينما أحكام السياسة تدخل ضمن ما هو مطلوب لمصالح الدنيا، فهي ليست ديناً بالمعنى الأول، أي ليست وحيًّا ولا أحكاماً مطلقة، لكنها دين بالمعنى الثاني أي تخضع لرؤية الدين العامة للإنسان والمجتمع، وتلتزم بمبادئه وأخلاقه.

وبالتالي يمكن القول إن الدولة الإسلامية دولة مدنية ذات مرتبة دينية وهو ما اتضحت في تجربة المدينة المنورة ووثيقتها التي وضعت الأسس للحكم والمجتمع والمصالح المشتركة بين الناس.

ومن الضروري استيعاب العلاقة المركبة والمتعددة بين الدين والسياسة وفهم التمايز بينهما دون أن يتطور ذلك إلى تناقض وتناحر، مما يساعد لتأسيس نقلة حضارية جديدة للمجتمعات الإسلامية، يمكن أن تحدث عند تبني هذا النمط من العلاقة والتي قد تختلف من مجتمع إسلامي لآخر.

٣- وفيما يتعلق بمفهوم السلطة والسيادة والحاكمية، فقد بينت الدراسة وجود توافق بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية حول هذه المفاهيم، حيث أن السيادة للشريعة والحاكمية لله تعالى.

ولاحظ الباحث أنه رغم هذا التوافق، فإن موضوع السلطة والسيادة والحاكمية لا يزال أحد الإشكاليات الكبرى التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. حيث أشارت الدراسة إلى وجود تيار سلفي سني تقليدي يتفق تماماً مع تيار سلفي شيعي تقليدي أيضاً، حيث يتفقان على أن الحاكمية والسيادة هي لله تعالى فقط ويرفضون التجديد والتطوير لهذا المفهوم ويعتبرون هذا المفهوم "الحاكمية" مفهوماً عقدياً مما يترتب عليه تكثير الأنظمة الإسلامية الحاكمة، وغير من يمثل هذا التيار من السنة سيد قطب أبو الأعلى المودودي وتقى الدين النبهاني، ومن الشيعة آية الله شريعت مداري وآية الله منتظري.

وبالمقابل يوجد تيار واقعي مستنير عند الشيعة وعند أهل السنة، يرى أن مفهوم الحاكمية

يقع ضمن دائرة الفقه السياسي والسياسة الشرعية وبالتالي يعطي الأمة دوراً في الولاية والحاكمية.

ويرى الباحث أن الصراع بين التيارين قديم منذ القرن الأول الهجري وقد كان يمثل التيار السلفي مجموعة المخوارج الذين رفعوا شعار "لا حكم إلا لله" فيما كان يمثل الإمام علي بن أبي طالب، التيار المستنير حيث وافقهم مبدئياً على ذلك لكنه، استدرك قائلاً "ل لكن لا بد للناس من أمير بر أو فاجر".

ويرى الباحث أن دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية غبع بارسأه مزاوجة بين التيارين من خلال إقراره بولاية الفقيه القائمة على أساس الشورى، والمنتخب من الأمة.

وأما فيما يتعلق ببدأ الفصل بين السلطات فيرى الباحث أن ذلك لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية حيث كان هذا المبدأ سائداً خلال فترات الحكم الإسلامي العادل. وهو بناءة المحرر الأساس في بناء المجتمع الإسلامي القائم على العدل والمساوة، وأن ما تعانيه مجتمعاتنا الإسلامية ليس في جوهره إلا نتيجة استثنار الحاكمين بكلفة السلطات وهذا هو الاستبداد بعينه.

ويرى الباحث أنه لا يمكن الركون للوازع الداخلي "العدل والتقوى" لعدم استبداد الحاكم بل من خلال آلية، مثل الدستور والرقابة الشعبية وإشراف المراجع والعلماء والشورى وتحديد مدة الرئاسة للحاكم، هذا بالإضافة للإفادة من تجارب الأمم والدول الأخرى في هذا المجال.

٤- حول مفهوم الأمة وما يتعلق بها من مفاهيم كالقومية والوطنية فلا يلاحظ الباحث أن هناك توافقاً بين أهل السنة وبين الشيعة الإمامية، حول المنظور الإسلامي للأمة، والمرتكزات التي يتشكل على أساسها مفهوم الأمة. حيث إن الدين والعقيدة هو المرتكز الأساسي والجوهرى لمفهوم الأمة، فالآمة هي الجماعة الواحدة التي تعتقد ديناً واحداً، وهي تجمع بشري ناجم عن التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة.

ويتجاوز المفهوم الإسلامي للأمة ما كان سائداً من مصطلحات كالقوم والجماعة والشعب، وهو مفهوم شامل يعرضه النصور القرآني كرابط لواقع وعلاقات المجتمع الإسلامي، باعتباره أساساً راقياً وسامياً للتمييز بين الناس وفقاً لآرائهم ومعتقداتهم، لا وفق آرائهم ولغاتهم.

وأعرافهم وطبقاتهم الاجتماعية والاقتصادية. وهو أيضاً مفهوم يستوعب مفهوم الأسرة والعشيرة والقبيلة والشعب والقومية كأطر اجتماعية طبيعية. مع أنه بتجاوزه هذه الأطر إلا أنه لا يلغيها، بل يعيد توظيفها لصالح رأية الدين والعقيدة، فليس هناك ما يحول من احتفاظ هؤلاء بعلاقات الدم طالما أن روابط الأخوة في الدين هي التي يعتمدون إليها.

وبالتالي يرى الباحث بأن مفهوم الأمة هو مفهوم متتطور من المادة إلى الفكر فقد انطلق الإسلام في سيرورته من استيعابه للقبيلة عن طريق توسيعها، لتشمل الأمة التي يفترض أن تنمو تدريجياً لتشمل العالم حيث يتخذ الإسلام مبدأ الأخوة القبلي منطلقاً له، لكنه ينسف أساسه البيولوجي، ويوسعه ليشمل جميع أعضاء الأمة، من يدينون بالإسلام، وهذا التوسيع للمفاهيم يحولها إلى تقىضها فتصبح منطلقاً لتكوين جماعة واسعة قائمة على أسس إنسانية شمولية، يدل بقائها محصورة في الجماعة الضيقة.

أما مفاهيم القومية والوطنية فهي مفاهيم مستحدثة من الفكر الغربي يمكن اعتبارها من ناحية إسلامية بناءً دوائر متعددة داخل الدائرة الكبرى وهي دائرة الإسلام، وفي داخلها دوائر متعددة هي دوائر الشعوب الإسلامية وما تتمتع به من خصائص قومية وثقافية وتاريخية، وهي ضرورية وأساسية في بناء الأمة الإسلامية.

٥- وأما بخصوص المواطننة وحقوق الأقليات في المجتمع الإسلامي فقد أوضح الباحث أن هذه القضية لا تزال تعتبر أكثر الإشكاليات جدلاً في الفكر الإسلامي المعاصر، وخاصة على صعيد التطبيق العملي في المجتمعات الإسلامية. حيث لا تزال أسئلة عده على بساط البحث وخاصة حول أحقيبة المواطن، والجنسية وكيفية اكتسابها والتمنع بها في إطار النظام السياسي المعاصر.

ورغم أن المواطننة مفهوم حديث ظهر في أوروبا مع ظهور فكرة القومية والدولة الوطنية، حيث انتقل الولاء السياسي من عنصر الدين إلى عنصر الجغرافيا والأرض، إلا أنها تختلف باختلاف الفلسفات السياسية والاجتماعية السائدية. ولم تعد تصنف العلاقة بين الفرد والدولة في المجال السياسي القانوني، بل تتجاوزه إلى الاهتمام في مجال النظرية السياسية وذلك بعد أن طفى الاهتمام بمفهوم الدولة نتيجة التوسيع الرأسمالي "العولمة"، وتزايد المشكلات العرقية والدينية وتفجر حوادث العنف بعدة دول في العالم.

ويعتقد الباحث بأصالة أنموذج المواطن الذي طبّقه الرسول (ص) في المدينة المنورة، وقابلته للتطبيق في عصرنا الحالي، وذلك لما يمتاز به من السهولة والبساطة والرقي الحضاري، فالتكريم الإلهي يشمل جميع البشر (ولقد كرمَنَا بَنِي آدَمَ)^(١).

أما معيار المفضلة بين الناس فهو التقوى حيث الجميع متساون في الحقوق والواجبات. أما النوع الديني فهو توعّ داخل المجتمع الإسلامي (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاجِدَةً)^(٢). ولذلك كانت المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين المتعددين في الدين والمتعددين في الأمة والمواطنة.

٦- الحقوق والمربيات العامة والسياسية، يؤكّد الدين الإسلامي أكثر من أي دين آخر على حرية الإنسان وضمان حقوقه القانونية، معتبراً ذلك واحداً من أهم مبادئه المحقّقة، فالإسلام يرى أن لا سبيل لتكامل الإنسان معنويّاً إلا بمنحه حرية الاختيار، حيث إن القول في الجبر لا يترك مجالاً لوجود القيم والأخلاق والتربية والتعليم والحقوق، فإذا لم يكن للإنسان حرية اختيار، وكان مجبراً على أفعاله فما المعنى الذي يبقى للأوامر والتواهي والمسؤولية والتكليف. وقد أوضحت الدراسة بأن غالبية المفكرين المسلمين المعاصرین يطرحون مبدأ التعددية بأنساقها الحزبية والسياسية والاجتماعية، انطلاقاً من الإقرار بالحقوق الثابتة للإنسان التي منحها الله له، وأن الاختلاف متواصل في طبائع البشر، وكذلك الإقرار للإنسان بحق الاختلاف بما يقتضيه ذلك من حق التعبير، والتجمع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أن المربي شี้ مقدس في الإسلام حيث جاء الإسلام ليحرر الإنسان من عبوديته ويطلاق حربات البشرية من العبث والإكراه.

وبالتالي فإن التعددية السياسية ليست خياراً، بل هي ضرورة وهي تعددية منبثقه من الشريعة والأسس الإسلامية. كما أن المبادئ الدستورية العامة التي بناها الإسلام كالمربي والشوري والمعدلة والمساوة، يصعب تحقيقها واستمرارها وحمايتها إلا في ظل نظام يحترم

١ - الإسراء، آية .٧٠

٢ - المائدـة، آية .٤٨

التنظيمات السياسية ويضمن لها ممارسة نشاطها، لكن هذه التعددية ليست مطلقة وخارجية على المبادئ الدينية، بل تكون على نحو منسجم مع قيم وبناء المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية.

وهناك توافق أيضاً عند فقهاء ومتكلمي السنة والشيعة الإمامية المعاصرين، على مبدأ تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي شريطة الالتزام بالشريعة الإسلامية والمبادئ الإسلامية للأمة. ولا ضرورة في ظل الدولة الإسلامية أن تكون التعددية السياسية مطلقة وخارجية على المبادئ الدينية، بل تكون على نحو منسجم مع قيم وبناء المجتمع الإسلامي، والقاعدة الأهم أن تكون الأحزاب والمرکبات السياسية مؤمنة بوحدة الأمة الإسلامية باعتبارها أمة واحدة، وكذلك الوحدة الوطنية للمجتمع في القطر أو الولاية، وبالتالي لا يجوز لأي حزب أن يمارس نشاطاً بين أوساط المجتمع ما لم يكن مؤمناً بالإسلام، وأن لا يسعى إلى هدم الدولة الإسلامية وإقصاء الإسلام عن الساحة السياسية.

وأما حقوق الإنسان فهي ليست منحة من حاكم أو مخلوق بل هي حقوق قررها الله، فهي ثابتة ودائمة للإنسان في كل زمان ومكان.

كما يجب عدم الخلط بين حقوق الإنسان في الإسلام، وبين تدهور أوضاع حقوق الإنسان في العالم الإسلامي، فالإسلام ليس مسؤولاً عن هذا الانحدار.

أما حقوق المرأة السياسية ومشاركتها في السلطة فقد ظلت موضع تردد وخلاف بين المتكلمين المسلمين والفقهاء على السواء عند أهل السنة والجماعة وعند الشيعة الإمامية، وأثبتت الدراسة عن اتجاهات فقهية معاصرة عند الم Jianin، تدعم وتؤيد حق المرأة بتولي جميع الوظائف العامة في الدولة باستثناء قضية الإمامة الكبرى، والتي هي رئاسة الدولة، حيث ظلت موقع اختلاف بين الفقهاء حتى السنوات الأخيرة حيث أفتى عدد من كبار الفقهاء السنة والشيعة، بحق المرأة في الإمامة العظمى، وهو إنجاز كبير في مجال الحقوق والمربيات الإنسانية، وذلك لأن أي تطور لا يمكن أن يحصل بعزل عن المرأة، وأن تطوير دور المرأة يضيف عنصراً أساسياً وحيوياً في النهضة الإسلامية.

القسم الثاني: التوصيات والمقترنات

يرى الباحث أن المجهد الذي بُذل في هذه الدراسة ما يزال ناقصاً، ويحتاج إلى من يستكمله من جوانب أخرى، مثلما كان جهده استكمالاً لمجهود مكامل، حاول إبراسه دعائمه عدد من الفقهاء والمفكرين المستشرقين، منذ عقد الأربعينيات من القرن الماضي، أمثال الشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ عبد العميد سليم، والشيخ سليم البشري، من شيوخ الأزهر الشريف، ومن الشيعة الشيخ محمد تقى القمي، والشيخ محمد حسين كافى الغطاء، الشيخ عبد الحسين شرف الدين، والشيخ محمد علي السخيري والمفكر محمد باقر الصدر، والدكتور علي شريعى، وغيرهم من أدركوا أن أكبر ما يهدى الأمة الإسلامية اليوم وهي تسير نحو استعادة عزتها وكرامتها، ليس بطن الأعداء والمستعمرين فهو يزيدها قوة وصلابة، وليس الاعتداء على مقدسات المسلمين والاستهانة بكرامتهم؛ لأنه يؤدي إلى رد فعل إسلامي يدفع نحو العودة إلى الهوية الإسلامية، إنما التهديد الأكبر هو في النزاع الداخلى بين المسلمين والصراعات المذهبية بينهم، فهو ما يؤدي حتى إلى فشل المسلمين في استعادة دورهم التاريخي وإلى ذهاب ريحهم وإلى ضمور الشعور بالعزّة والكرامة في نفوسهم (﴿وَلَا تَنْأِيُوا فَقْتَلْتُمُوا وَتَذَهَّبَ رِيحَكُمْ﴾^(١)).

ويدرك الباحث أن المشكلة التي لا تزال قائمة بين الفريقين "السنة والشيعة" فيما يتعلق بمسألة التقارب والتقارب بينهم، لتحقيق الوحدة الإسلامية، هي أنهما يخاطبون ويتحاورون - هذا إذا ت�اطبوا وتعاونوا - عن بعد، ومن خلال التركيز واستحضار التراث والتجارب السياسية التاريخية، وهي تجارب مرة، صاغها وأرخ لها كل فريق بطريقته الخاصة، وهو أسلوب ثبت عقمه وعدم جدواه وضرورة تجاوزه.

وتشكل "رسالة عمان" الصادرة عن لقاء مجموعة كبيرة من العلماء المسلمين، في ليلة القدر ١٤٢٥هـ مرحلة من مراحل التأسيس نحو التقارب حيث تؤكد في جوهرها على الالتزام بالذاهب الإسلامية، وبنهجيتها جميعاً، فالاعتراف بالذهب والتأكيد على الموارد هو الذي

يضمن الاعتدال والوسطية والسامح والرحمة، ومحاورة الآخرين للتوصل إلى ضرورة نبذ الخلاف بين المسلمين وتوحيد كلمتهم، وإلى التأكيد على احترام بعضهم بعضاً، وقوية روابط الأخوة التي تجمعهم على المحبة في الله، وعدم إفساح المجال للفتنة والتدخل بينهم ﴿إِنَّا
الْمُؤْمِنُونَ إِذْ هُوَ فَاصْلَبُوا بَيْنَ أَخْرِيْكُمْ﴾^(١)

كما تشكل "وثيقة مكة" أيضاً الصادرة في تشرين الأول ٢٠٠٦، عن مجموعة من العلماء السنة والشيعة، خطوة على طريق التقارب والتقريب بين إتباع المذاهب الإسلامية. إن دعوة التقارب لا تستهدف دمج المذاهب جميعاً بذهب واحد، وإنما التسوع المذهبي، والاختلاف الاجتهادي بين المسلمين، فهو دليل صحة وخير وعافية، لكنها تستهدف القضاء على النزاع والتعصب المذهبي، وبالتالي إحياء الهوية الإسلامية والعزيمة، للتمكن من الإمساك بزمام حركة التاريخ، وتوجيه المسيرة البشرية نحو الخير والصلاح والسلام للبشرية جماء.

وبالتالي إذا كانت الوحدة الإسلامية واجبة شرعاً على الأمة، فإن التقارب المذهبي يصبح ضرورة دينية وحياتية، لأنها من أهم الوسائل لتحقيق هذه الغاية. ولتحقيق ذلك لا بد من وضع إستراتيجية عامة، تكون قائمة على أسس ثابتة، ومرتكزات متفق عليها بين المراجع الدينية، وأنمة المذاهب الإسلامية، وتوضع الخطط العملية لتنفيذها. ويمكن القول إن أبرز هذه الأسس والمقطوط العريضة لتحقيق هذا الهدف السامي هي:-

اعتبار وحدة الأمة الإسلامية فريضة إلهية وضرورة:

فالآمة الإسلامية آمة واحدة: ربها واحد، وكتابها واحد، ونبيها واحد، وقبليتها واحدة، وشعارها واحد، وأدابها ومصیرها واحد، وعدوها واحد انسجاماً مع قوله تعالى ﴿هُنَّ هُنَّوْ أَتَّكُمْ أَمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونَ﴾^(٢). وقوله تعالى ﴿هُوَ إِنَّ هُنَّوْ أَتَّكُمْ أَمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاقْتُلُوْنَهُمْ﴾^(٣) وهو ما أمر به الرسول الكريم (ص)، حيث أكد على ضرورة إتحاد الأمة

١ - المجرات، آية ١٠.

٢ - الأنبياء، آية ٩٢.

٣ - المؤمنون، آية ٥٢.

وتروابطها وتراحها وتعاضدها ترى المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحهم كمثل المسجد الواحد، إذا اشتكتى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمة والشهر متفق عليه. وهناك نصوص متعددة، تؤكد أن وحدة الأمة فريضة لازمة يوجبها الدين وضرورة حاسمة يحتمها الواقع وخاصة في عصرنا الحاضر.

توجيه المسلمين نحو هموم الأمة الكبرى:

إن من أكثر ما يوقع الناس في بؤرة الاختلاف، وينأى بهم عن الاجتماع والانسلاط فرغ نفوسهم من الهموم الكبيرة والأعمال الطبيعية. وإذا فرغت الأنفس من ذلك تصارعت على المسائل الصغيرة، ولا يجمع الناس شيء، كما تجمعهم المصائب والمسموم المشتركة والوقوف في وجه العدو المشترك^(١).

ولذا يجب على المفكرين والدعاة المسلمين أن يستغلوا جاهز المسلمين بهموم الأمة الكبرى، مثل التخلف العلمي والتكنولوجي والحضاري، وقضايا الظلم والاستبداد والسلط السياسي، والظلم الاجتماعي والاقتصادي وكذلك قضايا الفزو الفكري والثقافي، وقضايا تحزنها وتمزق العالم الإسلامي، والتحدي الصهيوني، وكلها قضايا وهموم مشتركة يجب التركيز عليها، وعدم الانشغال بالمسائل والقضايا الفرعية الثانوية.

التأكيد على التعاون في القضايا المتفق عليها:

إن الانشغال بالمسائل الخلافية والتركيز عليها، واحتدام الجدل حولها يؤدي إلى زيادة الخلاف والصراعات على حساب القضايا المتفق عليها. إن مشكلة الأمة الإسلامية هي في تضييع الأمور المتفق عليها من جميع مذاهبها ومدارسها، وليس مشكلتها في ترجيح أحد الرأيين، أو القضايا المختلف بها، بناءً على اجتهاد أو تقليد.

التسامح في المختلف فيه:

وإذا كان التعاون في المتفق عليه واجباً، فإواجب منه هو التسامح في المختلف فيه، وهو

السامح القائم على أساس احترام الرأي الآخر، وكذلك إمكانية تعدد الصواب. ولا يجوز إشهار سيف التكفير في وجه المخالفين في الرأي. وقدوتنا في ذلك سيرة كبار الفقهاء وأئمة المذاهب، حيث كانوا متى صادقاً في التسامح، والافتتاح على الرأي الآخر وعدم التعصب لآرائهم. وسعيا نحو تحقيق هذا الهدف، ومن خلال هذه الدراسة يرغب الباحث في تقديم التوصيات والاقتراحات الآتية :

أولاً: إجراء المزيد من الدراسات والأبحاث الموضوعية المبردة، من قبل علماء ومتذمرين وفقهاء كل مذهب، لعقيدة ومنهج فقه كل طائفه؛ لأن ذلك سيكشف للجميع أن المساحات والقواسم المشتركة واسعة جداً، وأما الخلافات فيمكن الوصول في كثير منها إلى نقاط وفاق. كما أنه ينبغي لكل مذهب من المذاهب الإسلامية ، أن يزود أتباعه بال المعارف الصحيحة غير المشوهة عن المذهب الإسلامي الأخرى، و يجب أن تكون هذه المعارف مبنية على الأقوال والوثائق الحقيقة الأصيلة ، التي تغير موقف هذا المذهب أو ذاك بشكل عام.

وأما ما لا يمكن الوصول فيه إلى نقاط توافق فترك لكل جهة، وكل مذهب و تكون من خصوصياته ومميزاته، ويجب ألا تكون ذريعة لاعتبارها أساساً للخلاف والنزاع، وإفساد المجتمعات والعلاقات الإسلامية - الإسلامية، وذلك التزاماً بالقاعدة الذهبية "تعاون فيما اتفقنا عليه، وتحاور فيما اختلفنا فيه، ويعذر بعضاً فيما يقي الخلاف فيه".

ثانياً: ضرورة قيام المؤسسة التربوية بكافة أجهزتها، وب مختلف أقطار العالم الإسلامي بدورها الحيوي والمهم في إعادة بناء وترسيخ صورة حضارية للفكر الإسلامي المعاصر بشكل يعكس القواسم المشتركة بين المذاهب الإسلامية، ويتجاوز حساسيات الواقع وعقده وأزماته، وإن فحصاً بسيطاً لنهاج التربية والتعليم، يكشف عن تقصير كبير بهذا المجال، كما أن السياسات التعليمية أصبحت في عصرنا الحاضر عنصراً من عناصر السياسات الأمنية.

وتقع على عاتق العلماء والمربين في المدارس والجامعات وسائر المؤسسات التربوية والعلمية دور أساسي وريادي في ذلك، لبناء جيل يؤمن بالتسامح وينبذ الإرهاب والتطرف ويفكر في تحقيق هذا الهدف من خلال وضع إستراتيجية تربوية ثقافية تتضمن خطوة واضحة ومتبلورة وقابلة للتطبيق تتضمن أساسيات وقواعد أبرزها:

١. العناية باللغة العربية، كلغة تخاطب أولى أو ثانية، حسب ظروف كل مجتمع إسلامي، وأن تخذو بقية الأقطار الإسلامية حذو الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي نص دستورها على وجوب تدريس اللغة العربية منذ المرحلة الإلزامية، باعتبارها لغة القرآن الكريم الحافظ للشريعة الإسلامية.
٢. تنقية المناهج الدراسية من النصوص والمفردات التي تطعن بعض المذاهب الإسلامية، وتصفه بأقذع وأبغض الصفات، ومن التزعمات التكفيرية، ومن آثار المارك الكلامية والسياسية في تاريخ الجدل بين السنة والشيعة، حيث لا تزال في عالمنا الإسلامي نقافة لا تعرف بالتلعف بالعدد المذهبي وتعامل معه بقللية الاقسام والإبعاد.
٣. تضمين المناهج الدراسية وفي مختلف المراحل تعريفاً بالمذاهب الإسلامية الثمانية "المحتفي والشافعي والمالكى والحنفى والحنفى الشععى الإمامى، والزيدى، والإبااضى والظاهرى" والتركيز على مبدأ التقارب بين السنة والشيعة باعتبارهما أكبر جماعتين من المسلمين، ويستنزف الصراع بينهما جهود الأمة الإسلامية.
٤. العمل على توحيد مناهج التربية الدينية في مراحل التعليم الأولى، لبناء وحدة الفكر، وإزالة الاختلافات الطفيفة في بعض الشعائر والمناسبات، كي لا تحول لعامل فرقية وخلاف بين المسلمين.
٥. إعادة صياغة مناهج التاريخ الإسلامي، وتنقيتها من كل ما يسيء بشكل مباشر أو غير مباشر، لآخر البيت الأطهار، أو الخلفاء الراشدين، والصحابة، رضي الله عنهم، وما يؤسف له أننا لا نزال نرى بعض المؤلفات الحديثة والمعاصرة التي نقبت في كتب التراث، كي تتصيد المحنات والسينات والمفتوحات وتعمل على تضخيمها ونشرها. كما انه يلاحظ أن بعض الكتب التي تداولها الجامعات تستند أحياناً إلى آراء مفكرين مسلمين، لكنهم ليسوا من ذوي الاختصاص في عملية الاستنباط من النصوص الإسلامية، لذلك تأتي استنتاجاتهم ناقصة أو مشوهة.
٦. بث روح الفahlen والمحوار من خلال المناهج التعليمية والتركيز على عناصر وحدة الأمة الإسلامية والعوامل المشتركة بين شعوبها.
٧. تربية الأجيال في الجامعات والمعاهد، والمحوزات على احترام الاختلاف والتعددية المذهبية والسياسية، ضمن إطار الوحدة الإسلامية باعتبار الاختلاف ستة من سن الكون، وإن

التعايش بين المذاهب وأتباعها، أولى وأوجب من التعايش مع الآخرين. وإذا كانت المحاولة (دول العالم الإسلامي) منذ سنين عدة الافتتاح على الأديان الأخرى والمحوار معها، فإن من الأولى المحوار والافتتاح بين أتباع المذهب الإسلامي.

٨. التوصية بتضمين المناهج الدراسية بمختلف الدول الإسلامية رسالة عمان الصادرة عن العلماء المسلمين في تشرين الثاني ٢٠٠٤، وكذلك وثيقة مكة الصادرة أيضاً عن تجمع العلماء المسلمين في مكة في تشرين الأول ٢٠٠٦. باعتبارها وثقتين صادرتين عن العلماء السنة والشيعة، وأكدتا على القواسم المشتركة بين المذهبين وتجاوز أسباب الخلاف والاختلاف بين المذهبين. وأكدتا على عدم جواز أي واحد من أتباع المذهبين، أن يكفر الآخر شرعاً، كما أنه لا يجوز شرعاً أيضاً إدانة مذهب بسب جرائم بعض أتباعه.

ثالثاً: تشكيل هيئة لقضايا الوحدة والتقارب بين المذهب الإسلامي، يكون نواتها جمجمة التقارب الحالي، كي تعنى بالتواصل مع الدوائر الفقهية والفكرية في كافة المراكز الإسلامية، وعلى أساس هذا الميثاق التأسيسي لهيئة الوحدة والتقارب يتم إصدار مجلة عالمية بلغات حية وفي مقدمتها اللغات الإسلامية العربية والفارسية والتركية والأردية.

رابعاً: أن تعنى كليات الشريعة وسائر معاهد الدراسات الإسلامية والتربية العليا في العالم الإسلامي، بالتدريس الجاد لكل المذاهب على قاعدة أصول الفقه المقارن، والفقه المقارن والتركيز على قيم التسامح والافتتاح على الآخر، وحاضر العالم الإسلامي والدراسات المذهبية واكتشاف المسلم الآخر وقبوله كما هو، ومحاورته من منظفات مشتركة بين الجميع. وكذلك قبول الآخر غير المسلم والمحوار معه وبناء حياة مشتركة تقوم على القيم الإيمانية الكبرى، وخاصة في المجتمعات الإسلامية متعددة الأديان انسجاماً مع الآية الكريمة ﴿لَا ينهاكم اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرُجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾^(١).

خامساً: تجنب حالة التبشير بالمذاهب داخل الإسلام ومحاولة حل أتباع مذهب معين على ترك مذهبهم وإتباع المذهب الآخر بالأسلوب التبشيري، لأن ذلك يعيق عوامل التقارب

والتقارب والوحدة. ويعkin القول إن بعض حالات التبشير المذهلي التي حدثت برعاية من بعض الدول والمؤسسات، في الماضي والحاضر، قد أدت إلى زيادة التباعد والتعصب المذهلي. كما أن معظم المحاولات التي كانت تستهدف تحويل أتباع مذهب معين إلى مذهب آخر قد باهت بالفشل.

سادساً: ضرورة فتح باب الاجتهاد، وبفضل لا يكون اجتهاضاً مذهبياً بحيث يعمل كل أئمة وفقهاء كل مذهب لوحدهم، بل ينبغي أن يكون اجتهاضاً جاعياً بشكل مؤسسي مشترك، ترعاه الجامعات والمؤسسات العلمية والمحozات والمنتديات والمبادرات المتبقية من جميع المذاهب الإسلامية مما في نطاق منهج وأصول وقواعد محددة واضحة، ولا يأس أن يكون هناك مستويان من الاجتهاد : مستوى الاجتهاد المذهلي الخاص يلبي حاجة أتباع المذهب، واجتهاد مطلق عام يلبي حاجة الأمة الإسلامية.

وفي هذا الإطار يمكن أن تكون جماع ومؤسسات فكرية وعلمية، تقوم على أساس العمل لقضية وحدة الأمة الإسلامية، والتقرير بين اتجاهاتها الفقهية والمذهبية، بالإضافة إلى تأصيل فكرة إنشاء مؤسسات مجتمعية دائمة.

سابعاً: ضرورة افتتاح المنابر الإعلامية على التفسيرات الإسلامية الأخرى، ولا يجوز أن تبقى محكمة من قبل رأي وتفسير مذهب واحد، والأخطر من ذلك حينما تمارس وسائل الإعلام الوطنية دوراً تحربياً ضد بعض فئات المجتمع والوطن، فعینما تسمح لبعض الخطابات الطائفية، تزيد حالات الكراهية والتنازع.

وبالتالي فإن من الضروري استئثار وسائل الاتصال والإعلام الجماهيري، حيث أصبحت في العصر الحديث على درجة كبيرة من التقدم والفعالية وذلك من خلال الخطوات الآتية :

التواصل مع وسائل الإعلام المحلية والإسلامية العالمية لتأمين حضور دعوة التقرير بين السنة والشيعة في شتى المجالات وخاصة عبر الإعلام الفضائي والمعالي.

إنشاء استوديوهات إسلامية، لأنجاز برامج يمكن أن تعرض فيها الأنشطة الفكرية المختلفة. الاتصال بمحطات الإذاعة والتلفزيون، ومختلف الفضائيات لتخصيص أوقات معينة لبث البرامج والأخبار التي تستهدف إحداث التقارب.

التنسيق مع وكالات الأنباء المختلفة واستثمارها في مجال نشاطات المفكرين والدعاة الإسلاميين في هذا المجال ومن المهم جداً التركيز على قطاع الجماهير ومخاطبتهم بأفضل الأساليب.

تعيم المطبوعات والنشرات والكتب والأشرطة التي تستهدف التقرير بين السنة والشيعة على أوسع نطاق ممكن.

ثامناً: الاعتراف السياسي والقانوني بالذاهب الإسلامية الموجودة في المجتمع وإعطاؤها المجال لكي تمارس بحرية نشاطها الثقافي والديني والاجتماعي، وسن القوانين التي تعاقب كل مواطن يمارس التمييز الطائفي، إذ لا يجوز أن تؤدي الاختلافات المذهبية داخل المجتمع الإسلامي الوطني بأية دولة إسلامية إلى اعتبار أي فريق من المسلمين أقلية لا تتمتع بحقوق الأكثريّة، بل يجب اعتبارهم مسلمين ومواطنين يتمتعون بكل حقوق المواطنة، ولا تزال تعاني بعض المجتمعات الإسلامية من هذا الخلل.

تاسعاً: تطوير رؤية الأحزاب والحركات الإسلامية، المعروفة لمفهوم العضوية فيها ، بحيث يكون أعضاء هذه الأحزاب غير مقتصرة على أبناء مذهب إسلامي محدد ، بحيث تكون رؤيتها علمية وشمولية، انطلاقاً من طبيعة الإسلام كدين عالمي، ومن أبرز الأمثلة حركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي، حيث تقتصر العضوية فيها على أهل السنة والجماعة فقط، وكذلك حزب الدعوة الإسلامي وسائر الأحزاب الشيعية الفاعلة الأخرى حيث تقتصر العضوية فيها على الشيعة الإمامية وهذا في جوهره مختلف لروح الإسلام وشموليته، ويكرس الطائفية والمذهبية.

عاشرأ: تأسيس ودعم وترسيخ مؤسسات المجتمع المدني في الدولة الإسلامية ، حيث يمكن أن تلعب دوراً في ردم الفجوة بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، في المجتمعات الإسلامية، وذلك من خلال بناء مؤسسات التقرير بين الطرفين، والعمل على بناء فقه الالتفاف بدلاً من فقه الاختلاف.

حادي عشر: العمل على إرساء وبناء وترسيخ ثقافة سياسية وطنية جديدة، قوامها الوحدة على أساس النوع، إذ إن ثقافة الوحدة والمحوار والتعدد هو المخرج من الطائفية، ذلك أن إلغاء

خصوصيات الإنسان الذاتية والدينية، ليس نهجاً صحيحاً وواقعاً؛ لأنه لا يزيد الإنسان إلا تشبناً وتمسكاً بهذه المخصوصيات. فالتمذهب ظاهرة طبيعية في الإسلام، ومن الصعب فرض مذهب على الناس بقرار سياسي، وقد جرت محاولات في المهد الفاطمي، وفي المهد الأيوبي وغيرها من العصور لفرض مذهب محمد وإلغاء المذاهب الأخرى، ولكنها لم تنجح، بل تركت ذكريات أليمة، كونت موقفاً نفسياً ووجدانياً سالباً لدى أبناء الأمة.

ثاني عشر: على الجامعات الإسلامية وسائر المؤسسات العلمية وخاصة تلك التي تهتم بالدعوة الإسلامية ويشرف عليها عدد من المسلمين المخلصين الذي يدركون واقع مأساة الأمة الإسلامية، وطبيعة التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي، أن يختاروا مجموعات من أذكي أبناء الأمة وأنبه شبابها وان يهتموا لهم بأفضل السبل لدراسة علوم الشرعية، على أيدي نخبة مختارة من علماء الشرعية ذوي الأذهان المفتوحة، لأن الأمة بها عجزٌ عن تقديم وإفراز علماء مسلمين، قادة وملهمين ومجدهم وقادرين على مواجهة التحديات المعاصرة التي تواجه الأمة الإسلامية. وليس من المبالغة القول، أنه ومنذ مطلع القرن الماضي وتحت تأثير الواقع الاستعماري وسيطرته على المؤسسات التربوية، فإن كلّاً من المؤسسات الدينية، وكذلك المؤسسات التربوية، لم تستطع اجتناب النابحين لها.

ثالث عشر: إن الاعتراف بالمذاهب في الإسلام يعني الالتزام بمنهجية معينة في الفتاوى، فلا يجوز أن يقوم بعض علماء الدين، غير المتعدين بالكفاءة العلمية المناسبة، ولا بالورع الذي تقتضيه مناصبهم، بإصدار فتاوى علنية أو مقنعة ضد أتباع المذهب الآخر، وهي ظاهرة كانت موجودة قديماً على نطاقٍ واسع، ولا تزال بعض مظاهرها تتكرر بين حين وآخر، ولا يجوز لأنّي أحد أن يتصدّى للإفتاء دون مؤهلات شخصية معينة يحددها كلّ مذهب، ولا يجوز الإفتاء دون التقيد بمنهجية المذهب، ولا يجوز لأحد يدعي الاجتهاد أن يستحدث مذهباً، ويقدم فتاوى مرفوضة تخرج المسلمين عن قواعد الشرعية وتوابتها وما استقر من مذاهبها.

إن المرجع في فهم منهج كل مذهب ورؤيته العقائدية ومنهجه الفقهي، هو آئية وعلماء المذهب نفسه، والكتب المعتمدة فيه على نطاقٍ واسع و رسمي، وليس الآراء الشاذة منه، أو ما يقوله عنه خصومه ومناوئوه من المذاهب الأخرى. ولا يجوز الاستناد إلى الإشاعات

والخرافات والأقوال التي يروجها أعداء كل مذهب جهلاً وكذباً.

رابع عشر: العمل على وضع سياسة وطنية في كل قطر من أقطار العالم الإسلامي، وخاصةً التي يتألف سكانها من السنة والشيعة، للتقرير بين أتباع المذاهبين وإيجاد مواد تعليمية في المناهج التربوية، وخاصةً في المدارس والجامعات وإعداد جيل من الدعاة والخطباء، يحمل لواء الدعوة إلى التأسي والتقارب، وتنكيف الوعي والتوعية من خلال استثمار المناسبات الدينية المتعددة، وخطب الجمعة، والمحج، وغيرها ومن خلال المحاضرات والدورات بكلفة الواقع الثقافية والعلمية المختلفة.

كما أنه يمكن إنشاء مدارس تقبل الطلبة من جميع المذاهب الفقهية، وكذلك إنشاء معاهد وكليات على نفس النسق، ومراعاة الدقة في إعداد المناهج بحيث ترتكز على القواسم المشتركة بين الفرقين.

خامس عشر: تجاوز الأحداث التاريخية المؤلمة وعدم السماح بامتدادها إلى حاضر المسلمين ومستقبلهم انسجاماً مع الآية الكريمة ﴿ تلک أُمّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا شَأْلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾^(١). والتركيز على إبراز المركبات المشتركة بين المذاهب لأنها أكثر أهمية من نقاط الاختلاف، ورغم وجود اختلاف في بعض المجريات إلا أن ذلك لا يبرر الاختلاف على القضايا الكبرى التي تحتل جزءاً كبيراً في وجدان الأمة الإسلامية. وكذلك تأكيد المرجعيات الدينية المختلفة باستمرار على عدم جواز تكفير الآخرين، وتحديد معيار واضح ومحدد لمفهوم الكفر والإيمان، ويمكن أن يتم ذلك من خلال مؤتمر عام ولجان مختصة مهمتها تعين القواسم المشتركة والأصول الأساسية للإسلام، كي تكون معياراً للحكم على من لا يلتزم بها.

سادس عشر: وأخيراً فإن تعزيز وتعقيم مفهوم التسامح والإفادة من التاريخ الأوروبي في هذا المجال، يتم من خلال مؤسسات التربية الرسمية وغير الرسمية، وبشكل خاص من خلال دروس التربية السياسية أو التربية المدنية.

إن التسامح كفكرة وتقليد مبدأ إنساني عرفته البشرية في مراحلها التاريخية، وابنقي وتبلور كمفهوم في القرن السادس عشر عند احتدام الحروب والصراعات الدينية التي عرفتها أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت وانتهى الأمر بينهما بتقريب مبدأ التسامح وقبوله وسط بيته معبأة بالتعصب والإكراه تفوق حدة التعصب السائدة حالياً في بعض المجتمعات الإسلامية. إن المسلم بطبيعته الدينية يجب أن يكون متساهلاً، وهو ليس حرّاً في الأماكن متساهلاً أو يسحب تسامحه، كما أن التسامح ليس بالأمر الصعب فكل ما يتطلبه هو أن نسمح للأخر بالتعبير الحر عن الآراء التي يعتقد بها، سواءً كانا نوافعه أم خالفته.

إن هذه الدراسة إذ تجري وسط بيته سنية، وفي رحاب جو البحث العلمي الموضوعي، الذي توفره جامعة عمان العربية للدراسات العليا، ويقوم بها باحث وجد نفسه في مجتمع سني في مواجهة مجتمع شيعي آخر، يبادر للاعتراف بأن قدرًا من التعصب ضد الشيعة قد استقر في ثقافتنا وعقولنا نحن السنة، بالإضافة إلى خليط من القصص المتخيلة ونظريات المؤامرة، وروايات مزعومة نلوكها وننكرها في مجالسنا، وكان الشيعة أتوا من كوكب آخر، وليسوا مسلمين مثلنا. كما أن مثل هذا الواقع موجود أيضًا عند الشيعة في نظرتهم للسنة، فما الحل؟؟؟ ثم أليس الاختلاف حقيقة من حقوق الإنسان، سواءً في المعتقد الديني أو التراثي، وبالتالي يجب احترام هذا الحق؟؟؟

وهو ما أكدت عليه مختلف مؤشرات ولقاءات العلماء المسلمين ومنها رسالة عمان والتي أكدت على الاعتراف بالمذاهب الإسلامية، وحق الدين من خلال اتباع أي مذهب من هذه المذاهب وكذلك التأكيد على الموارد والالتقاء بين المسلمين وإقرار مبدأ العدالة في معاملة الآخرين وصيانة حقوقهم واحترام العقود والمواثيق.

إن الخلاص يكون بالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة المؤكدة في تقرير الأحكام الفقهية السياسية، واتخاذها المرجعية الرئيسة على كل ما سواها من الاجتهادات والأراء أو بعبارة أخرى تفسير المذاهب الإسلامية بمعانٍ القرآن الكريم، وليس تفسير القرآن الكريم بمعانٍ المذاهب وعقائدها. وكذلك من خلال ترسیخ وتعزيز دعوة التقريب بين المذاهب الإسلامية، القائمة على أساس البحث العلمي الصحيح، باعتبارها دعوة إصلاحية إسلامية

مستقلة. وقدوتا في ذلك سيرة الرسول(ص) وصحابته، رضوان الله عليهم، والذين لم يكونوا سنةً أو شيعة، بل مسلمين. فنحن مسلمون أولاً وأخيراً دون أن نوصف بصفات، ونصف ضمن إطار تم استحداثها بعد مرور ما يزيد على قرنين من وفاة الرسول(ص). فالانتساب إلى مذهب من هذه المذاهب والتشبث به والتعصب الأعمى له، يجعلنا جزءاً من المشكلة واستمراراً للفتن والصراعات السياسية التي حدثت في القرون الماضية واستمررت حتى عصرنا حاضر بعده صور وأشكال، حيث أصبح الدين الإسلامي يواجه أعظم عملية إرهاب، باسم مكافحة الإرهاب، وأعظم بطشٍ حاقد متغصب يحاول إقصاء الإسلام واستئصاله، باسم محاربة التعصب والأصولية.

مصادر ومراجع البحث

- إبراهيم، ذكرياء، ١٩٦٣، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة.
- إبراهيم، فؤاد، ١٩٩٨، الفقيه والدولة، الفكر السياسي الشيعي، دار الكنوز الأدبية، بيروت.
- إبراهيم، سعد الدين، ١٩٨٨، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن حزم ٥٤٨ هجري ١٢٤٧ هـ الفصل في الملل والأهواء والتحل، مطبعة محمد صبيح، القاهرة.
- ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله، ١٩٥٩، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط. ١.
- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد، ١٣٠٢ هـ الكامل في التاريخ، القاهرة.
- ابن بابوية القمي، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي، ١٣٧٨ هـ كمال الدين و تمام النعمة، طهران.
- ابن بابوية القمي، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي، ١٣٧ عقائد الشيعة الإمامية، طهران.
- ابن بابوية القمي، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي، ١٩٦٣، علل الشرائع، النجف.
- ابن تيمية، شيخ الإسلام، السياسة الشرعية في إصلاح الرعية، بيروت، دار كتاب العربي.
- ابن تيمية، شيخ الإسلام، الخلافة والملك، ١٩٩٤، تحقيق حاد سلامة، دار المنار، الزرقاء، ط. ٢.
- ابن تيمية، شيخ الإسلام، منهاج السنة النبوية، ١٩٨٩، تحقيق محمد رشاد، مكتبة ابن تيمية القاهرة.
- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، ١٩٥٧، المخلبي، دار المعارف، بيروت.
- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، ١٣٢٧ هـ الفصل في الملل والأهواء والتحل، مطبعة محمد صبيح، القاهرة.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، ١٩٧١، المقدمة، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- ابن نبي، مالك، ١٩٥٩، مشكلة الثقافة، دار الفكر، القاهرة.

- ابن هشام، محمد عبد الملك الحميري، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، دار الكほز القاهرة.
- أبو ريان، محمد علي، ١٩٨٣، تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، دار المعرفة، الإسكندرية، ط٤.
- أبو زريق، ناصر أحد، ٢٠٠٢، أصول التربية الإسلامية، دار الشير، عمان.
- أبو زهرة، الأمام محمد، الإمام الصادق، دار الفكر العربي، الكويت.
- أبو زيد، نصر حامد، ١٩٩٢، نقد الخطاب الديقى، دار سينا للنشر، القاهرة.
- أبو عيد، عارف خليل، ١٩٩٦، نظام الحكم في الإسلام، دار النفائس، عمان.
- أبو فارس، محمد عبد القادر، ٢٠٠١، الفقه السياسي عند الإمام حسن البنا، دار الشير، عمان.
- أحمد التجاني الشنقيطي المغربي، منية المرید، مطبعة الشرق.
- إدريس، الخضر علي، ١٩٩٦، أصول الفقه ومدى قابلته للتجديد، دار الأصالة، ط١.
- أسطو طاليس، ١٩٧٩، السياسة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط٢.
- ارشد، يسري محمد، ٢٠٠٦، حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي، ورقة.
- أركون، محمد، ١٩٩٨، تاريخية الفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- الأسد، ناصر الدين، ١٩٩٦، تصورات إسلامية في التعليم الجامعي، روانج مجدلاوي، عمان.
- الإسلام والمذانع والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية.
- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، ١٩٩٨، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.
- إسماعيل، محمود حسن، ١٩٩٧، التنشئة السياسية، دار النشر للجامعات، القاهرة.
- الأسود، شعبان الظاهر، ١٩٩٩، علم الاجتماع السياسي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
- أسيود، القاضي محمد، ١٩٩٥، المذاهب الإسلامية الخمسة والمذهب الواحد، دار التقريب بين المذاهب، طهران، الطبعة الأولى.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، ١٩٥٤، مقالات إسلاميين، مكتبة الهبة المصرية، القاهرة، ط١.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد، ١٩٤٩، مقاتل الطالبين دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

- الأصفي، محمد مهدي، الاجتهاد والتقييد وشئون التقى، للنشر التوحيد، ط.١.
- الأصفي، محمد مهدي، الأعماق المضاربة للثورة الإسلامية، دار التعارف، بيروت.
- الأعمال الكاملة لندوة التقرير بين المذاهب المنعقدة بدمشق خلال الفترة من ١٩٩٩/٤/١٠، منشورات مؤسسة الخوئي، لندن.
- الأفغانی، أحد، سراب في إيران، بدون مكان وتاريخ الطبع.
- الأفندی، عبد الوهاب، ٢٠٠٥، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٦٤.
- آل كاشف النطاء، الشيخ علي، ١٩٦١، الضوء الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف.
- آل كاشف النطاء، محمد حسين، أصل الشيعة، وأصولها مطبعة العرفان، صيدا، ط.١.
- آل ياسين، محمد حسن، ١٤١٣هـ أصول الدين، مؤسسة قائم، الطبعة الأولى.
- إمام، ذكرياء بشير، ٢٠٠٠، أصول الفكر الاجتماعي في القرآن الكريم، عمان، روانج مجلداوي.
- إمام، ذكرياء بشير، ١٩٩٩، مدخل إلى النظرية السياسية في القرآن الكريم، دار هزار للنشر، ط.١.
- آمني، جوادي، ١٩٩٣، ولاء الإنسان، دار الصفو، بيروت.
- أمين، أحمد، ١٩٣٣، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.١.
- الأميني، الشيخ إبراهيم، ١٩٩٦، الإمامية، ترجمة كمال السيد، مؤسسة أنصاريان، طهران.
- الأنصاری، محمد حسين، ١٩٩٨، الإمامة والحكومة في الإسلام، مكتبة النجاح، طهران.
- آیدین، علي أرسلان، ٢٠٠٤، المذاهب الاعتقادية، دار الرازى، عمان.
- الإيماني، الشيخ مهدي فقيه، ١٤٢٠هـ، أصول المهدوية في الإسلام، عند أهل السنة والجماعة، ترجمة محمد رضى مهري، دار المعارف الإسلامية، طهران.
- بازرگان، مهدي، ١٩٧٩، المحد الفاصل بين الدين والسياسة، دار الكلمة، بيروت، ط.١.
- البرغاني، محمد صالح، ١٩٨٣، حصائر الفكر في أحوال الإمام المنتظر، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط.٢.
- البخاري، أبو عبد الله محمد، الجامع الصحيح، شرح ابن حجر، دار المعرفة بيروت.
- برکة، عبد الغني محمد، ١٩٧٨، الشورى في الإسلام، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية.
- البراز، حسن، ١٩٩٤، المنهجية السياسية للعقل العربي، دار البشير، عمان.

- بسيوني، حسن السيد، ١٩٨٥، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، ط١.
- بشارة، عزمي، ١٩٩٨، المجتمع المدني (دراسة تقدمة)، مركز دراسات الوحدة العربية.
- البشري، طارق، ١٩٩١، مستقبل الموارد الإسلامية، مجلة منبر الموارد.
- البغدادي، عبد القاهر بن ظاهر بن محمد، ت ٤٢٩هـ، أصول الدين.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، ت ٤٢٩هـ، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، بيروت.
- البناء، حسن، ١٩٧٧، مجموعة الرسائل، المكتب الإسلامي، بيروت.
- البناء، حسن، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، مكتب الإسلام، بيروت.
- البناء، جمال، ٢٠٠٢، الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة، القاهرة، دار الفكر الإسلامي.
- البناء، فؤاد، عبد الرحمن محمد، الأخوان المسلمين والسلطة السياسية، المطرطوم، منشورات جامعة أفريقيا العالمية.

- بودون، وبوريك، ١٩٨٦، المعجم التقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية، بيروت.
- البياتي، منير حميد، ١٩٩٤، النظام السياسي الإسلامي، دار البشير، عمان.
- بيومي، إبراهيم، ١٩٩٢، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البناء، مجلة الاجتهاد، السنة الرابعة، عدد ١٤.

- التراوي، حسن وأخرون، ١٩٩٢، المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، المهد العالمي للتفكير الإسلامي، فيرجينا، الولايات المتحدة.

- التراوي، حسن، ١٩٩٢، الحرية الإسلامية في السودان، معهد البحوث والدراسة، المطرطوم.
- التراوي، موصلي، الأنفندى وأخرون، ٢٠٠٣، الإسلاميون والمسألة السياسية، دار الوحدة ، بيروت.
- التراوي، حسن، ٢٠٠٣، السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع.
- التراوي، حسن وأخرون، ٢٠٠٣، الإسلاميون والمسألة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- التراوي، حسن، ٢٠٠٠، المصطلحات السياسية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الساقى، لندن.
- التراوي، حسن، الشورى والديمقراطية، عالم العلانية، المطرطوم.

- الترابي، حسن، ١٩٩٠، قضايا التجديد، معهد البحوث والدراسات، الخرطوم.
- الترتوسي، محمد عوض، ٢٠٠٧، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة عمان العربية، عمان.
- السخيري، محمد علي، ٢٠٠٣، الحوار مع الآخر، مجمع التحرير، طهران.
- السخيري، محمد علي، ٢٠٠٣، الأقليات الإسلامية علاقاتها بمجتمعاتها، الطبعة الأولى.
- السخيري، محمد علي، ١٤٢١هـ حول الدستور الإسلامي، مؤسسة المدى للنشر والتوزيع، إيران.
- التفتزاني، سعد الدين مسعود بن عمر، ت ٧٩٢هـ، تقرير المaram.
- التفتزاني، سعد الدين مسعود بن عمر، ت ٧٩٢هـ، شرح العقائد النسفية.
- الليل، سعيد، ٢٠٠٧، هوية الإنسان في الوطن العربي، روانج بمدلاوي، عمان.
- الليل، سعيد، ١٩٨٧، مقدمات في التربية السياسية، أقطار الوطن العربي، دار اللواء، عمان.
- التوبية، غازي، ١٩٦٩، الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الأولى.
- التوبية، غازي، ١٩٩٩، الأمة الإسلامية، دار البشرى، عمان.
- توما، أميل، ١٩٨٥، المركبات الاجتماعية في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، ط٣.
- توما، أميل، ١٩٨١، العملية الثورية في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، ط١.
- التونسي، خير الدين، ١٢٨٣، أقوم المسالك في معرفة أحوال المالك، تونس.
- الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية، مكتبة الفكر الجسامي، بيروت، ط١، ١٩٧٧.
- الجابري، محمد عابد، ١٩٩٢، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجابري، محمد عابد، ١٩٩٦، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجابري، محمد عابد، ١٩٨٩، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجابري، محمد عابد، ٢٠٠١، العقل الأخلاقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجبران، عبد الرزاق، ٢٠٠٢، علي شريعي وتحديث الفكر الديني، الطبعة الأولى، دار الأثير.
- جدعان، فهمي، ١٩٨٩، المحتة - بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، دار الشروق، عمان.

- المبرازري، السيد نعمة الله، ١٢٨٧هـ، الأنوار النعمانية، طهران.
- جعفريان، رسول، أكذوبة تحريف القرآن بين السنة والشيعة.
- الجمل، بسام، ٢٠٠٦، الإسلام السنّي، دار الطبيعة، بيروت.
- الجندي، أنور، ١٩٩٠، التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام، دار الكتاب بيروت.
- المهنفي، مانع بن حماد، ١٤٢٠هـ، مطباع خد، الرياض.
- جواد، كاظم، ١٤٠١هـ، القيادة الإسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط.٣.
- الجوزية، ابن القيم، ١٩٨٣، أحكام أهل الذمة، دار العلم، بيروت.
- جولد تسهير، أجنس، ١٩٥٩، العقيدة والشريعة، ترجمة د. محمد موسى، دار الكاتب، القاهرة، ط.٢.
- الجويحي، إمام الحرمين أبي المعالي، ١٤٠٢هـ، غياث الأمم في التباث الظلم، مكتبة دار الدعوة، الإسكندرية، تحقيق فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي.
- المازري، كاظم، ١٩٧٩، أساس الحكومة الإسلامية، دار الإسلامية.
- حاج جد، محمد أبو قاسم، ١٩٩٦، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت، دار ابن حزم، ط.٢.
- حامد، التجاني عبدالقادر، ١٩٩٢، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، معهد البحوث والدراسات، المطرطم.
- حزب التحرير الإسلامي، ١٩٧٩، نقض مشروع الدستور الإيراني، آب.
- حسن، حسين الحاج، ١٩٩٧، الأئمّة الصادق، دار المرتضى، بيروت، لبنان، ط.١.
- الحسيني، أبو الحسن محى الدين، ١٩٩٨، منهاج أهل البيت، دار الأمل، اربد.
- حسين، طه، ١٩٦٩، الفتنة الكبرى، علي وبنوه، دار المعارف، القاهرة، ط.٨.
- الحسيني، علي فضل الله، ١٩٩٣، سيرة الرسول وخلفائه، ٧ أجزاء، الدار الإسلامية بيروت.
- الحسيني، أبو الحسن محى الدين، ١٩٩٨، منهاج أهل البيت، دار الأمل، بيروت.
- الحسيني، عبد الغفار، هذا هو التشيع فاحذر منه، بريطانيا، ليدس.
- الحسيني، محمد علي، ١٩٨٢، في ظلال التشيع، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط.١.
- الحسيني، محمد علي، ٢٠٠٤، المصطلحات والتعابير السياسية، دار الرسول الأكرم، بيروت.

- المسيني، هاشم معروف، أصول التشيع، دار القلم، بيروت، ط.٢.
- المسيني، هاشم معروف، الانتقادات الشيعية، دار الكتب الشيعية، بيروت.
- المسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعزلة، دار القلم، بيروت، ط.٢.
- المسيني، هاشم معروف، سيرة الأئمة الاثني عشر، ١٩٧٨، دار القلم، بيروت.
- حقيقة، صادق، ٢٠٠١، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام، مؤسسة المدى للنشر، بيروت، ط.١.
- المغيل، سليمان بن عبدالرحمن، ٢٠٠١، حقوق الإنسان في الإسلام، الرياض، ط.١.
- الحكيم محمد رضا، محمد الحكيم، علي الحكيم، ١٤٠١هـ موسوعة الحياة، جزآن، طهران، جامعة المدرسين، في قم.
- الحكيم، محمد باقر، ١٩٩٢، الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق، مؤسسة المنار.
- الحكيم، محمد باقر، ١٩٩٦، الوحدة الإسلامية من منظور التقليدين، ربط الثقافة، طهران.
- حكيم، محمد رضا، وأخرون، ١٤٠١هـ موسوعة الحياة، منشورات جامعة المدرسين في قم.
- الملحق، جمال الدين بن المطهر، ١٩٧٢، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، دار العروبة، القاهرة.
- الملحق، جمال الدين بن المطهر، ١٩٨٩، الآلئف في إمامية المؤمنين، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط.٢.
- حنفي، حسن، ١٩٨٢، دراسات إسلامية، دار التوزير، بيروت.
- حنفي، حسن، ١٩٨٩، الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- حنفي، حسن، ١٩٩٨، الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- البخاري، حسن احمد، ٢٠٠٠، معالم الفكر التربوي الإسلامي، دار الأمل للنشر، عمان.
- حيدر، حيدر، ١٩٨٣، نظرية ولاية الفقيه، دار سروش للطبع، طهران، ط.١.
- الحيدري، ليث، الإرتداد وحقوق الإنسان، دار الغدير بيروت.
- خاتمي، محمد، ٢٠٠١، المجتمع المدني مقاربات في دور المرأة والشباب، ترجمة سرمد الطشي، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى.

- خاتمي، محمد، ١٩٩٨، المشهد الثقافي في إيران - مخاوف وآمال، دار الفكر بدمشق.
- خاتمي، محمد، ٢٠٠٢، التنمية السياسية، ترجمة سرمد الطائي، دار الفكر بدمشق.
- خاتمي، محمد، ٢٠٠٢، صراع الحضارات، دار الفكر المعاصر، ط١، بيروت..
- الحالدي، محمود، ١٩٨٣، الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية، دار الفكر، عمان.
- الحالدي، محمود، ١٩٨٣، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مكتبة المحتسب، عمان، ط٢.
- الحالدي، محمود، ١٩٨٤، العالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، دار العجيل، بيروت، مكتبة المحتسب، عمان، ط١.
- الحالدي، محمود، نقض دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، لا يوجد تاريخ أو مكان الطبع.
- خامنئي، علي حسني، ١٤٠٢هـ روح التوحيد، طهران، منشورات وزارة الإرشاد الإيرانية، ط١.
- خراساني، محمد واعظ زادة، ١٤٢١هـ الوحدة الإسلامية، جمع التعریف، طهران.
- خرباسات، محمد، المرأة والمشاركة السياسية في ظل الدولة الإسلامية، بدون تفاصيل.
- خطب الإمام علي، ٢٠٠١، إعداد محمد حسن دخيل، دار المرتضى، بيروت.
- الخطيب، علي، ٢٠٠٢، فقه الطفل، دراسة مقارنة في ضوء المذاهب الفقهية السبع.
- الخلافة، من منشورات حزب التحرير، المطبعة المعاصرة، الكويت.
- الخليلي، جعفر، ١٩٨٧، موسوعة العتبات المقدسة، دار الأعلمى، بيروت، ١٢ جزء، ط٢.
- الحسيني، آية الله العظمى، روح الله، ١٣٩٩هـ الحكومة الإسلامية، مؤسسة الأعلمى، بيروت.
- الحسيني، آية الله العظمى، روح الله، ١٣٩٩هـ الجهاد الأكبر، الدار الإسلامية، بيروت.
- الحسيني، آية الله العظمى، روح الله، ١٩٤١، كشف الأسرار، المطبعة الإسلامية، طهران.
- الحسيني، آية الله العظمى، روح الله، ١٩٨٦، الآداب المعنوية للصلوة، مؤسسة الأعلمى، بيروت، ط٢.
- الحسيني، آية الله العظمى، روح الله، تحرير الوسيلة، جزآن، المكتب الثقافي الإيراني بالجزائر.
- الحسيني، آية الله العظمى، روح الله، زينة الأحكام، منشورات السفارة الإيرانية بدمشق.
- الحسيني، آية الله العظمى، روح الله، من هنا المنطلق، دار التوجيه الإسلامي، بيروت، الكويت.

- الخميني، روح الله، ١٩٩٨، الحكومة الإسلامية، مركز بقiet الله، بيروت.
- داوسن، ريتشارد واخرون، ١٩٩٠، التنشئة السياسية، مطبعة قاربوني، بنغازي، ليبيا، ترجمة مصطفى خشم.
- داود، نبيلة عبد المنعم، ١٩٩٤، نشأة الشيعة الإمامية، دار المؤرخ العربي، بيروت.
- دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- الدربي، فتحي، ١٩٨٢، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المركز الثقافي للجمهورية الإسلامية الإيرانية.
- الدهلوi، الإمام أحمد بن عبد الرحيم شاه، ١٩٦٥، الإنصاف في أسباب الاختلاف، القاهرة، دار الثقافة.
- الدهلوi، شاه عبد العزيز غلام، ١٩٧٩، مختصر التحفة الإنفي عشرية، نقله عن الفارسية إلى العربية محمد بن حمبي الدين بن عمر الإسلامي، تركيا، استانبول.
- الديبورi، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ١٩٧٩، الإمامة والسياسة، مطبعة الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة.
- ديوان الإمام علي بن أبي طالب ، إعداد محسن الأمين، ٢٠٠٠ ، دار المرتضى بيروت.
- ذبيان، سامي، ١٩٧٩، إيران والخميني، دار المسيرة، بيروت، ط. ١.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، ١٩٣٨، اعتقادات فرق المسلمين، تحقيق علي النشار، القاهرة.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، عصمة الأنبياء، دون مكان أو تاريخ النشر.
- الراقي، مصطفى، ١٩٩٢، إسلامنا في التوفيق بين السنة والشيعة، الدار الإسلامية، بيروت.
- رباع، مبارك، ٢٠٠٥، التربية والتحديث، دار الأمان، الرباط.
- رسالة عمان، ٢٠٠٥، مطبع الرأي، عمان.
- رسول، فاضل، ١٩٨٣، هكذا تكلم علي شريعي، دار الكلمة، بيروت، ط. ٢.
- رشدان، عبد الله زاهي، ٢٠٠٤، الفكر التربوي الإسلامي، دار وائل، عمان.
- رضا، محمد جواد، ١٩٧٨، العرب والتربية والحضارة، مركز دراسات الوحدة العربية.

- رضا، محمد جواد، ١٩٨٤، فلسفة التربية، دار ربيعان، الكويت.
- رضا، محمد جواد، ١٩٨٧، أئمة الفكر التربوي، الكويت، جامعة الكويت.
- رعد، عبد الجليل، ١٩٨٤، التطرف الديني في إيران، محدود التداول، بغداد، الجامعة المستنصرية، ط. ١.
- الرفاعي، أنور، ١٩٩٨، النظم الإسلامية، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- رونلسن، دوايت م.، ١٩٩٠، عقيدة الشيعة، مؤسسة المفيد، بيروت.
- روی، اولفیه، ١٩٩٦، تحرير الإسلام السياسي، الدار الساقية، لندن.
- الرئيس، محمد ضياء الدين، ١٩٥٢، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الأخبلو، القاهرة.
- الزبن، الشيخ علي، ١٩٧٩، فصول من تاريخ الشيعة، دار الكلمة، بيروت، ط. ١.
- الزبيدي، عبد الرضا، ١٩٩٨، الفكر الاجتماعي عند الإمام علي.
- الزنجاني، آية الله الحاج إبراهيم الموسوي، ١٩٨٢، فلسفة الأخلاق الإسلامية، مؤسسة الأعلمى، بيروت، ط. ١.
- الزنجاني، آية الله الحاج إبراهيم الموسوي، ١٩٨٢، عقائد الإمامية الإثنى عشرية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط. ١.
- زنكي، صالح قادر، ٢٠٠٦، البعد المصدري لفقه النصوص، وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة.
- زيدان، عبد الكريم، ١٩٦٧، الوجيز في أصول الفقه، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد.
- سالم، رعد حافظ، ٢٠٠٠، التنشئة الاجتماعية واثرها على السلوك السياسي، دار وائل، عمان.
- السالوس، على أحمد، ١٩٩٢، عقيدة الإمامية عند الشيعة الإثنى عشرية، دار الاعتصام، الطبعة الثانية.
- السباعي، مصطفى، ١٩٥٨، المرأة بين الفقه والقانون، بيروت، الدار الإسلامية.
- السبحاني، الشيخ جعفر، ١٤٠٠هـ، معالم الحكومة الإسلامية، منشورات، جامعة المدرسين في قم، مطبعة أصفهان.
- السبحاني، الشيخ جعفر، ١٤٠٥هـ، التوحيد والشرك في القرآن الكريم، دار التعارف، بيروت.
- السبحاني، الشيخ جعفر، ١٩٨٤، معاليم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، ط. ٢.

- السجاني، الشيخ جعفر، معلم النبوة في القرآن، دار الأضواء، بيروت، ط. ٢، ١٩٨٤.
- السجاني، الشيخ جعفر، ١٩٨٤، معلم الحكومة الإسلامية، منشورات جامعة المدرسين، طهران.
- ثلاثة أجزاء.
- السجاني، جعفر، ٢٠٠٣، حياة الأنبياء، دار الحسني، بيروت، الطبعة الثانية..
- السجاني، جعفر، ١٤١٣ هـ الشيعة في موكب التاريخ، مؤسسة البلاغ، طهران.
- السكري، آمال، ١٩٩٩، تاريخ إيران بين ثورتين، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٥٥.
- السويعي، صالح، ٢٠٠٧، النص الشرعي وتأويله، وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة.
- السجاد، الإمام علي بن الحسين زين العابدين، ١٤٥٢ هـ، الصحيفة السجادية، النجف.
- سعد، اسماعيل علي، ١٩٩٩، المجتمع والسياسة، دار المعرفة، القاهرة.
- السيد، حسن، ١٩٩٧، الإسلام والغرب الوجه الآخر، الطبعة الأولى.
- السقاف، حسن بن علي، ٢٠٠٢، السلفية والوهابية، دار الإمام الدوايس، بيروت، ط. ١.
- سكران، محمد، ٢٠٠١، التنشئة السياسية والاجتماعية، دار الثقافة، القاهرة..
- سليم، أبو صادق سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس أو السقفة، المطبعة الحيدرية، النجف.
- السمان، محمد عبد الله، ١٩٦٥، الانصار في أسباب الإختلاف، القاهرة.
- السنوري، عبد الرزاق أحد، ١٩٩٣، فقه الخلافة وتطورها، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية.
- السنوري، عبدالرزاق، ٢٠٠٣، أصول الحكم في الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة.
- سوي، خير الدين، ١٩٩٣، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، دار البشير، عمان، الطبعة الأولى.
- السيد رضوان + بلقربيز، عبد الآله، ٢٠٠٠، أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر المعاصر.
- السيد، رضوان ومجموعة باحثين، ٢٠٠٠، الدين والعلمة والتعددية، جامعة البلمند، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية.
- السيد، رضوان، ١٩٨٤ الوحدة المجماعة والسلطة، دار أقلأ، بيروت.
- البيسطاني، ١٩٩٦، آية الله العظمى، المسائل المختبة، ط. ٦.
- السيف، توفيق، ٢٠٠٢، نظرية السلطة في الفقه الشيعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

- السيف، توفيق، رسالة تنبه الأمة وتزكيه الملة للثانية، المركز الثقافي، الدار البيضاء.
- السيف، توفيق، ١٩٩٩، ضد الإستبداد (الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، الجامع الصغير.
- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، ١٩٤٧، صون النطق والكلام عن فن المنطق والكلام، القاهرة.
- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، ١٩٥٩، تاريخ الخلفاء، مطبعة السعادة، القاهرة، ط.٢.
- الشابي، علي، ١٩٧٧، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسالمة، تونس.
- الشابي، علي، ١٩٨٠، الشيعة في إيران، منشورات الجامعة التونسية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى الفرناطي، ت ٧٩٠، المواقف، دار المعرفة، بيروت، تحقيق عبدالله دراز.
- شاهي، هادي خرسو، ١٩٩٨، ندوة العلاقات العربية الإيرانية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.
- الشاوي، توفيق محمد، ١٩٩٥، فقه الحكومة الإسلامية، منشورات المصر الحديث.
- شتا، إبراهيم، الدسوقي، الثورة الإيرانية، جزآن: الجزء الأول: جذور الثورة، منشورات الزهراء، القاهرة، ١٩٨١. الجزء الثاني: مجريات الثورة، منشورات الزهراء، القاهرة، ١٩٨٦.
- شرف الدين، عبد الحسين ، ٢٠٠٣ ، الفصول المهمة في تأليف الأمة، مجمع الترسيب بين المذاهب، طهران.
- الشريدة، خالد وجموعة باحثين، ٢٠٠١، مؤتمر الديمقراطية والتربية، الكويت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- شريعتي، علي، ٢٠٠٢، التشيع العلوى والتشيع الصفوى، دار الأمير، بيروت.
- شريعتي، علي، ١٩٨١، العودة للذات، دار سروش للطباعة، طهران، ط.١.
- شريعتي، علي، ١٩٨٦، العودة للذات، الزهراء للإعلام، القاهرة، ترجمة الدكتور إبراهيم دسوقي شتا.
- شريعتي، علي، ١٩٩٨، منهج التعرف على الإسلام، طهران، ط.١.

- شريعي، علي، الإسلام والإنسان.
- شريعي، علي، ٢٠٠٣، الأمام الحسين وأثر أدم، دار الكتاب الإسلام، الطبعة الأولى.
- الشعراوي، محمود، صحيفه الأيام، المطرطم، ٢٠٠٥/٤/٢.
- الشعبي، أحد قائد، ٢٠٠٥، وثيقة المدينة المضمون والدلالة، منشورات كتاب الأمة، العدد ١١.
- شفقي، متير، ١٩٩١، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، دار البراق، تونس.
- الشكعة، مصطفى، ٢٠٠٠، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ١٤.
- شلتوت، محمود، ١٩٦٤، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الكتاب المصري، القاهرة.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، ١٩٩٥، أهلية المرأة في تولي السلطة، المؤسسة الدولية، بيروت.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، ١٩٩٧، التجديد في الفكر الإسلامي، دار المنهل، بيروت.
- شمس الدين، محمد جعفر، ١٩٨٦، دراسة في العقيدة الإسلامية، دار التعارف، ط ٣.
- شمس الدين، محمد مهدي، ١٩٨٦، مطارات في الفكر المادي والفكير الديني، بيروت، دار التعارف.
- شمس الدين، محمد مهدي، ١٩٩٥، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت.
- شمس الدين، محمد مهدي، ١٩٩٩، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية.
- شمس الدين، محمد مهدي، ١٩٩٨، عاشوراء، الجزء الأول، المؤسسة الدولية، الطبعة الثانية.
- شمس الدين، وأخرون، ٢٠٠١، مقاصد الشريعة، دار الفكر، بيروت.
- الشنتوني، خالد احمد، ٢٠٠٢، التربية السياسية في المجتمع المسلم، دار البيارق، الطبعة الأولى.
- الشهري، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ١٩٨٤، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- شهوري، علي رضا، ١٩٩٥، الطوسي شيخ الطائفة، ترجمة كمال السيد، مؤسسة انصاريان للطباعة، الطبعة الأولى.
- شهري، محمدى الري، ١٩٨٥، ميزان الحكم، موسوعة، عشرة أجزاء، بيروت، الدار الإسلامية، ط ١.

- الشبي، مصطفى كامل، ١٩٦٣، الصلة بين التشيع والتصوف، مطبعة الزهراء، بغداد.
- شيعا، إبراهيم عبد العزيز، ١٩٨٢، الأنظمة السياسية، الدار الجامعية، بيروت.
- الشيرازي، عبد الكريم بي آرار، ١٤٢١ هـ الوحدة والتقريب بين المذاهب السبعة، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- صادق، حسن، ٢٠٠٢، الفرق الإسلامية، مدبولي، القاهرة.
- صافي، لزي، ١٩٩٦، العقيدة والسياسة، المعهد العالي للفقه الإسلامي، الولايات المتحدة، ط.١.
- صالح، صبحي، ١٩٧٩، النظم الإسلامية، دار الرسالة، بيروت.
- صبحي، أحمد محمود، ١٩٦٩، نظرية الإمامية، دار المعارف، القاهرة، ط.١.
- صدر، بنى، أبو الحسن بنى صدر، ١٩٧٩، إيران، غربة السياسة والثورة، دار الكلمة، بيروت، ط.١.
- الصدر، محمد باقر، ١٩٨١، بحث حول الولاية، دار التعارف، بيروت، ط.٢.
- الصدر، محمد باقر، ١٩٨٢، اقتصادنا، دار الكتاب، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، ١٩٨٥، المدرسة الإسلامية، دار الزهراء، بيروت، ط.٥.
- الصدر، محمد باقر، أهل البيت، دار التعارف، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، ١٩٧٨، دروس في علم الأصول..، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، ١٩٩٢، بحث حول المهدى، دار التعارف، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، ٢٠٠٤، المرسل والرسول والرسالة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، ١٩٩٠، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، ١٩٩٠، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت.
- الصدر، موسى، الإسلام، ١٩٨٢، خيارنا لتفسير الواقع، دار التعارف بيروت، ط.١.
- الطباطبائي، العلامة محمد حسين، ١٩٧٣، تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط.٢.
- الطباطبائي، العلامة محمد حسين، ١٩٨٢، نظرية السياسة والحكم، الدار الإسلامية، بيروت، ط.١.
- الطباطبائي، العلامة محمد حسين، الشيعة في الإسلام، طهران، منشورات قسم الدراسات الإسلامية.
- الطباطبائي، محمد حسين، ١٩٨١، علي والفلسفة الإلهية، دار الإسلامية، بيروت.

- الطباطبائي، محمد حسين، ١٩٨٢، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، الدار الإسلامية، ترجمة محمد مهدي الأصفي، بيروت.
- الطبرسي، رضي الدين، ١٩٧٢، أبو نصر الحسن بن الفضل، مكارم الأخلاق، مؤسسة الأعلمى، بيروت، ط٦.
- الطبرسي، علي بن خليل، ١٩٥٧، تفسير مجمع البيان، دار الكتاب، بيروت.
- الطيب، مولود زايد، ٢٠٠١، دور التنشئة السياسية في تنمية المجتمع، المؤسسة العربية الدولية للنشر، عمان.
- الطحان، مصطفى، ١٩٩٥، مستقبل العالم الإسلامي، المركز العالمي للكتاب ، الكويت.
- الطحان، مصطفى محمد، ١٩٩٥، شخصية المسلم المعاصر، المركز العالمي للكتاب الإسلامي، الكويت.
- الطحان، مصطفى محمد، ١٩٩٧، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، المركز العربي للكتاب، بيروت.
- طبيعة، صابر، ١٩٨٩، الشيعة معتقداً وذهباً، المكتبة الثقافية بيروت.
- الطماوي، سليمان، ١٩٨٦، السلطات الثلاث في الدساتير الغربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دار الفكر ، القاهرة.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، ١٤٥٨هـ كتاب الفقيه، مكتبة الصادق الجف الأشرف، ط٢.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، ١٩٥٧، التبيان في تفسير القرآن الكريم، المطبعة العلمية، النجف.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، ١٩٦٥، تلخيص الشافي، مطبعة الآداب، النجف.
- الطوسي، نصير الدين، ١٣٧٧، تحرير الاعتقاد، مكتبة الحكمة..
- ظهير، إحسان الهي، ١٩٨٣، الشيعة وأهل البيت، ط٢.
- ظهير، إحسان الهي، ١٩٨٣، الشيعة والقرآن، لاہور، پاکستان، ط٣.
- ظهير، إحسان الهي، ١٩٨٦، بين الشيعة وأهل السنة، لاہور، پاکستان، توزيع مكتبة الأقصى، عمان، ط٢.
- عارف، نصر محمد، ١٩٩٤، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، المهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة.

- العاملی، حسن محمد مکی، ١٩٩٠، الالهیات أجزأا من الدار الإسلامیة، بیروت.
- العاملی، شرف الدين، ١٩٧٩، المراجعات، مطبعة النجاح، القاهرة.
- العاملی، محمد بن الحسن المیر، ١٣٨٢ھ وسائل الشیعہ إلى تحصیل مسائل الشریعۃ، دار إحياء التراث، بیروت.
- العبادی، إبراهیم، ١٩٩٨، الاجتہاد والتجدد عند الخیقی والمطہری والصدر، قم، إیران.
- عبد الباقی، محمد ، المعجم المفہرس لأنفاظ القرآن، مطبعة الشعب، القاهرة.
- عبد الجبار، القاضی، أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادی، ١٩٦٢، المفتی في أبواب التوحید والعدل التوحید، دار الكتب، القاهرة.
- عبد الحمید، صائب، ١٩٩٤، حوار في العمق من أجل التقریب المحققی، مركز الغدیر للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى.
- عبد الحقائق، عبد الرحمن، ١٩٨٨، الشوری في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار السلیمان، الكويت.
- عبد الحقائق، عبد الفتی، ١٩٨٦، جحیة السنة، المعهد العالمي للفکر الإسلامي في جینا، الولايات المتحدة.
- عبد الحقائق، فرید، ١٩٩٨، فی الفقه السياسي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة.
- عبد الدایم، عبد الله، ١٩٩١، نحو فلسفة تربوية عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بیروت.
- عبد الرزاق، أحمد محمد جاد، ١٩٩٥، فلسفة المشروع الحضاري، المعهد العالمي للفکر الإسلامي، فرجینیا، الولايات المتحدة.
- عبد الرزاق، محمد جاد ، ١٩٩٥، فلسفة المشروع الحضاري، المعهد العالمي للفکر الإسلامي، فرجینیا، الولايات المتحدة.
- عبد الرزاق، علي، ١٩٧٢، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية، بیروت، ط١..
- عبد الرزاق، جعفر، ٢٠٠٠، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشیعی، مؤسسة الأعراف، إیران.
- عبد السلام، فاروق، ١٩٧٨، الإسلام والأحزاب السياسية، القاهرة مطبعة قلوب.
- عبد العزیز، عمر، ١٩٩٧، الفكر السياسي للإمام جعفر الصادق، دار المحبة البيضاء، بیروت.
- عبده، الشیخ محمد، الإسلام والنصرانية، دار المعرفة، بیروت.

- عبده، الشيخ محمد، نهج البلاغة، دار المعرفة، بيروت، ٤ إجزاء، مجلد واحد.
- عثوم، محمد عبد الكريم ، ١٩٨٨، النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية، دار البندر، عمان.
- عرفات، عبد الحميد، ١٩٨٤، الفرق والعقائد الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١.
- السقلافي، ابن حجر، فتح الباري، حيدر آباد، ١٣٣٠ هـ
- العسكري، مرتضى، ١٩٩٥، عقائد الإسلام، مطبعة صدر.
- عسكري، مرتضى، ١٩٩٥، عقائد الإسلام، مطبعة صور، بيروت.
- العشماوي، محمد سعيد، ١٩٩٧، الإسلام السياسي، دار سينا للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة.
- العطاران، محمد ٢٠٠١، تربية الطفل، الدار الإسلامية، بيروت.
- العظم، صادق جلال، ١٩٩٥، مجلة النهج، العدد ٤٠، الإسلام والعلمانية.
- العقاد، عباس محمود، الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط١.
- العقيلي، محمد ارشيد، ١٩٨٠، نشوء الشيعة، عمان، ط١.
- المكرّة، أدونيس، ٢٠٠٧، التربية على الوطنية وشروطها، بيروت.
- علواني، طه جابر، حول فكرة المواطنة.
- علواني، طه جابر، مقاصد الشريعة.
- علواني، طه جابر، ١٩٩١، الاختلاف في الإسلام، ط٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة.
- علوية، رفق محمد، ٢٠٠١، حكومة الاجتماع الإسلامي، النور للطباعة، الطبعة الأولى، بيروت.
- علي، نبيل ، ٢٠٠١ ، الثقافة العربية وعصر المعلومات، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
- علي، حيدر إبراهيم، النيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- علي، سعيد اسماعيل، ٢٠٠٤، الخطاب التربوي الإسلامي، ط١.
- عليان، د.رشدي، ١٩٧٣، العقل عند الشيعة الإمامية، دار السلام، بغداد، ط١.
- عmad، عبد الفتى ١٩٩٧ حاكمة الله وسلطان الفقية، قراءة في خطاب المرکبات الإسلامية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.

- عمار، عبد الفتى، ١٩٩٧، حاكمة الله وسلطان الفقيه، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.
- عمار، محمد، ١٩٨٣، جمال الدين الأفغاني، دار الوحدة، القاهرة.
- عمار، محمد، ١٩٨٤، الإسلام وحقوق الإنسان، دار الكتب، القاهرة.
- عمار، محمد، ١٩٨٤، الأعمال كاملة للإمام محمد عبدو، دار الوحدة، القاهرة.
- عمار، محمد، ١٩٨٦، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار الوحدة، بيروت.
- عمار، محمد، ١٩٩١، الصحة الإسلامية والتحدي الحضاري، دار الشروق، القاهرة.
- عمار، محمد، جمال الدين الأفغاني، دار الوحدة، القاهرة.
- عمار، محمد، رفاعة الطهطاوي، دار الوحدة، القاهرة.
- العابرة، محمد حسن، ٢٠٠٠، الفقه التربوي الإسلامي، دار المسيرة، عمان، ط١.
- عمر، أمين حسن عمر، ٢٠٠٤، أصول السياسة وأهمية الأعمال التكربة، المترطم.
- عمر، عبدالجبار، ١٩٨٤، المضيق بين الدين والدولة، دار آفاق عربية، بغداد، ط١.
- عنایت، احمد، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة عن الفارسية وراجحة عن الأصل الانجليزي ابراهيم الدسوقي، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- العوا، محمد سليم، ١٩٨٩، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري، القاهرة، ط٦.
- عودة، عبد القادر، ١٩٦٧، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت، مطبعة معتوق.
- غالب، مصطفى، ١٩٨١، الإمامة وقائم القيامة، مكتبة الملال بيروت، ط١.
- الغرابية، ارحيل محمد، ٢٠٠٠، الحقوق والمرئيات السياسية في الشريعة الإسلامية، دار المسار للنشر والتوزيع، عمان.
- غريب، عبدالله محمد، ١٩٨٨، وجاء دور المبعوث، دار الجليل، القاهرة، ط١.
- الغريفي، عبدالله، ٢٠٠٠، التشيع، مؤسسة العارف، بيروت، لبنان، ط٧.
- غزال، اسماعيل، ١٩٨٢، القانون الدستوري والنظم السياسية المؤسسة الجامعية، بيروت.
- الفزالي، محمد، الإسلام والاستبداد السياسي.
- الفزالي، محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة.

- الغزالي، أبو حامد، ١٢٤٦هـ إحياء علوم الدين، مكتبة القاهرة.
- الغزالي، محمد، ٢٠٠٥، التصب والتسامح، مكتبة الأسرة، القاهرة.
- الفضبان، متير محمد، ١٩٨٢، التحالف السياسي في الإسلام، مكتبة المنار، الزرقاء.
- غليون، برهان، ١٩٩١، نقد السياسة الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الفتوسي، راشد، ١٩٨٨، حقوق المواطن، دار الصحوة ، تونس.
- الفتوسي، راشد، ١٩٩٣، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، مركز الوحدة العربية، بيروت.
- الفارابي، أبو نصر محمد، ١٩٥٩، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البر نصر، دار الشرق، بيروت.
- فاروق عمر، دكتور، ١٩٨٠، التاريخ الإسلامي، فكر القرن العشرين، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت، ط١.
- القاسي، علال، ١٩٧٩، مقاصد الشريعة ومكارمها، الرسالة، الرباط.
- فحص، السيد هاني، ١٩٩٦، الشيعة والدولة في لبنان، دار النفاث، بيروت، لبنان.
- القراء، أبو يعلى، الأحكام السلطانية، دار الوطن، الرياض.
- فرج، موسى، ١٩٩٥، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الحادي، بيروت.
- فريح، علي عمر، ١٩٨٥، الشيعة في التصور الإسلامي، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط١.
- فضل الله، محمد حسين، ١٤١٠هـ حدیث عاشوراء، دار الملاك، بيروت.
- فضل الله، محمد حسين ، ١٩٩٠، المركبة الإسلامية.....هوم وقضايا، منتدى جبل عامل الإسلامي، بيروت.
- فضل الله، محمد حسين، ١٩٩٥، الفكر السياسي الإسلامي، سلسلة كتب التوحيد للنشر، مؤسسة التوحيد، بيروت.
- فضل الله، محمد حسين، ١٤١٢هـ تأملات إسلامية حول المرأة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- فضل الله، محمد حسين، ١٩٨٤، علي طريق كربلاء، دار التيار الجديد، بيروت، ط١.
- فضل الله، محمد حسين، ١٩٨٥، الإسلام ومنطق القوة، المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت، ط٢.

- فضل الله، محمد حسين، ١٩٨٥، خطوات على طريق الإسلام، دار التعارف، بيروت، ط٤.
- فضل الله، محمد حسين، ١٩٨٥، قضيانا على ضوء الإسلام، دار الزهراء، بيروت، ط٦.
- الفضلي، عبدالهادي، ١٩٩٢، تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت، الدار الإسلامية.
- الفقي، مصطفى، ١٩٩٣، الإسلام في عالم متغير، الهيئة المصرية للكتاب.
- فلهاوزن، بولوس، ١٩٩٨، الخوارج والشيعة، ترجمة عبدالحمون بدوي، الكويت، ط٣.
- الفنجري، أحمد شوقي، ١٩٩٠، كيف حكم في الإسلام في دولة عصرية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.
- فوت، ريان، ٢٠٠٥، المواطن والنسوية، ترجمة اين بن بكر وسر الشيشكلي، مراجعة فريد القاش، مكتبة دار الأسرة، القاهرة.
- فياض، عبدالله دخيل، ١٩٧٠، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، مطبعة أسد، بغداد.
- فياض، عبدالله دخيل، ١٩٨٣، تاريخ التربية عند الإمامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط٢.
- الفيروز آبادي، محمد الدين محمد بن يعقوب، ١٩٨٦، القاموس العصيّط، مجلد واحد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١.
- فيض الله، محمد فوزي، ٢٠٠١، المذاهب الفقهية، دار البشير عمان.
- القاسم، اسعد، ١٤١٨هـ، أزمة الخلافة والإمامية، دار المطفي لإحياء التراث، ط١.
- القبانجي، صدر الدين، ١٩٩٧، علم السياسة ، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
- القرآن الكريم.
- القرشي، علي، ١٩٨٩، التغير الاجتماعي عند مالك بن نبي من منظور تربوي، دار الزهراء للإعلام، القاهرة.
- القرشي، باقر الشريف، ١٩٨٨، النظام التربوي في الإسلام، دار التعارف، بيروت.
- القرشي، باقر شريف، ١٩٨٧، النظام السياسي في الإسلام، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة.
- القرضاوي، يوسف، ٢٠٠١، من أجل صحوة راشدة، دار الشروق، القاهرة.
- القرضاوي، يوسف، ١٩٩٣، الحلل الإسلامي، فريضة وضرورة، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الرابعة عشرة.

- الفراصاوي، يوسف، ٢٠٠٢، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق القاهرة.
- الفزوبي، علاء الدين الأمير، الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية، الكويت.
- الفزوبي، علاء الدين أمير، ١٩٩٤، الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية، دار الثقافة، القاهرة.
- قطب، سيد، ١٩٧٢، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مكتبة الأنصى، عمان.
- قطب، محمد، ١٩٨٢، منهاج التربية الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، جزآن.
- قطب، محمد، ١٩٨٢، الإسلام والدولة، المخلافة، دار الاتحاد العربي للطباعة، ط١.
- قطب، سيد، ١٩٦٩، نحو مجتمع إسلامي، مكتبة الأنصى، عمان.
- قطب، سيد، ١٩٨٣، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت.
- قطب، محمد، ١٩٩٠، الصحوة الإسلامية، مكتبة السنة، الطبعة الأولى.
- القمي، الإمام أبي الحسن ابن علي ابن الحسين ابن موسى بن بابوبيه، الإمامة، تحقيق محمد راضي الحسبي.
- الكاتب، أحمد، ١٩٩٨، تطور الفكر السياسي الشيعي، دار الجديد، بيروت، أولى.
- الكاشاني، الفيض، ١٩٩٥، تفسير الصافي، مؤسسة الأعلمى.
- كاشف الغطاء، جعفر، ١٩٧٩، كشف الغطاء، دار الإعلام، فرع خراسان.
- كاشف الغطاء، محمد الحسين، ١٩٩٤، أصل الشيعة وأصولها، دار موقف عربية، لندن.
- الكاظمي، الإمام عبي الدين عباس، ساحة في عالم التشيع، دار الأمل، القاهرة.
- الكتاب المقدس.
- الكردي، راجح عبد الحميد، ١٩٨٩، الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة، دار عمار، ط١.
- كرم، يوسف، ١٩٧٠، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط٥.
- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحق، ١٤٠١هـ، الأصول من الكافي، جزآن دار التعارف، دار صعب، بيروت، ط٤.
- الكواكبي، عبد الرحمن، ٢٠٠٣، طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد، بيروت، دار النفائس.
- الكوراني، علي، ١٤٠٦هـ، طريقة حزب الله في العمل، المؤسسة العالمية، بيروت، ط١.

- الكيلاني، ماجد عرسان، ١٩٨٥، الفكر التربوي عند ابن تيمية، المدينة المنورة.
- الكيلاني، ماجد عرسان، ١٩٨٨، فلسفة التربية الإسلامية، مكتبة هادي ، المدينة المنورة.
- الكيلاني، ماجد عرسان، ١٩٨٨، أهداف التربية الإسلامية، دار الترات، المدينة المنورة.
- الالاري، سيد مجتبى، رحلة، ٢٠٠٥، في أعماق الوعي، ترجمة كمال السيد، الطبعة الأولى.
- الالاري، مجتبى الموسوي، الإسلام والحضارة الغربية، ترجمة محمد هادي اليوسفى، مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم، إيران، الطبعة الخامسة.
- لافيار، جان ولIAM، ١٩٨٩، السلطة السياسية، بيروت.
- الالاري، محمد عبد، ٢٠٠١، فلسفة محمد باقر الصدر، موسسة العارف للمطبوعات، بيروت.
- لحساستة، حسن، ٢٠٠٧، المحاكمة في الفكر الإسلامي، وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة.
- لويس، برنارد، ٢٠٠٤، الإسلام وأزمة العصر، ترجمة احمد هيكل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- لويس، برنارد، ١٩٩٣، لغة السياسية في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتونيق والأبحاث، ط١.
- ليلة، محمد كامل ليلة، ١٩٦٣، النظم السياسية، القاهرة.
- المؤتمر التربوي الإسلامي، ١٩٩١، نحو بناء نظرية تربية إسلامية، جزمان تحرير فتحي حسن ملكاوى.
- المؤتمر الدولي لدراسة أفكار العلامة، ١٩٩١، المشاركة الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، المطهري العقري الرسالي.
- المؤمن، علي، ٢٠٠٤، النظام السياسي الإسلامي الحديث، دار الهادي، ط١.
- مارديني، زهير، ١٩٨٦، الثورة الإيرانية، دار اقرأ بيروت، ط١.
- المالكي، عبد الرحمن بن عبد الله، ٢٠٠٥، مهارات التربية الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، آيار.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، ١٩٨٥، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتاب العلمية، ط١.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، نصيحة الملوك، مكتبة الفلاح، الكويت.
- التوكل، محمد عطا، ١٩٨٥، المذهب السياسي في الإسلام، مؤسسة الإرشاد الإسلامي، بيروت، ط٢.
- متولي، محمد عبدالحميد متولي، ١٩٦٦، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط١.
- الجلسي، الشيخ محمد باقر، ١٩٨٣، بحار الأنوار، مائة وأربعة عشر جزءاً، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط٢.
- مجموعة مؤلفين، استراتيجية التقارب بين المذاهب الإسلامية، منشورات مؤسسة الإمام الخوئي، الطبعة الأولى.
- مجموعة من الفقهاء والمفكرين، ١٤١٨هـ الحكومة من وجهة نظر المذاهب الإسلامية مجموعة من المقالات المختارة من المؤتمر العالمي العاشر، الوحدة الإسلامية.
- محفوظ، محمد، ٢٠٠٠، الأمة والدولة، المركز الثقافي، الدار البيضاء.
- المدرس، علاء الدين، ٢٠٠٤، ثقافة الوسيط، دار الرقيم، بغداد، العراق، ط٢.
- المدرسي، هادي، ١٩٨٢، الشهيد والثورة، بيروت، مؤسسة الأعلمى، ط٢.
- المدرسي، هادي، الإسلام الثائر والتحرك المضاد، بيروت، دار التعارف.
- مذكور، محمد سلام، ١٩٨٣، معالم الدولة الإسلامية، دار الفلاح، الكويت.
- مدنى، عباسى، أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، مكتب المنارة.
- المدفى، عمر ١٩٩٩ المذاهب الإسلامية الخمسة، الدار المتحدة للنشر، عمان.
- المدبى، توفيق، ١٩٩٦، المسألة القومية في الوعي إسلام السياسي، الطبعة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- المرتضى، الشريف علي بن الحسين، ١٩٦١، تزييه الأنبياء، المطبعة الميدانية، النجف.
- مرتضى، باسم، ١٩٩٨، أصول الاعتقاد، دار الرسول الأكرم، ط١.
- مروة، حسين، ١٩٨٥، التزععات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت الفارابي، ط٥.
- المعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، ١٩٥٥، إيات الرؤبة للإمام علي، المطبعة الميدانية، النجف.
- المشوخي، إبراهيم، ١٩٨٣، المهدى المنتظر، مكتبة المنار، الزرقاء، ط١.

- مطهري، آية الله مرتضى، ١٤٠٠ هـ الإسلام وإيران، ثلاثة أجزاء بمجلد واحد مترجمة محمد هادي اليوسف، دار التعارف، بيروت، دار التبلیغ.
- مطهري، آية الله مرتضى، ١٩٨٠، في رحاب بهج البلاغة ترجمة عن الفارسية، معادى اليوسف، دار التبلیغ الإسلامي، بيروت، ط٢.
- مطهري، آية الله مرتضى، ١٩٨١، قضايا الجمهورية الإسلامية، دار الهادي، بيروت، ط١.
- مطهري، آية الله مرتضى، ١٩٨٢، المركات الإسلامية في القرن الأخير، دار الهادي، بيروت، ط١.
- مطهري، آية الله مرتضى، ١٩٨٣، المجتمع والتاريخ، ترجمة محمد...، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط١.
- مطهري، آية الله مرتضى، ١٩٨٣، مفاهيم إسلامية، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط١.
- مطهري، آية الله مرتضى، ١٩٨٤، العدل الإلهي، ترجمة من الفارسية للعربية، محمد عبد المنعم مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢.
- مطهري، آية الله مرتضى، ١٩٨٥، التعرف على القرآن، دار التيار، بيروت.
- مطهري، آية الله مرتضى، ١٩٨٥، نظام حقوق المرأة، مؤسسة الإعلام الإسلامي، بيروت.
- مطهري، آية الله مرتضى، مقالات حول الثورة الإسلامية، دار التيار الجديد، بيروت، لا تجربه تاريخ الطبعة.
- مطهري، آية الله مرتضى، نهضة المهدى، دار التيار الجديد، بيروت، بدون تاريخ.
- مطهري، مرتضى، ١٩٨٧، احترام الحق ومحقير الدنيا، دار الرسول الأكرم، بيروت.
- مطهري، مرتضى، ١٩٩٨، التجديد والاجتهاد في الإسلام، مؤسسة البلاغ، الطبعة الأولى..
- المظفر، محمد حسين، ١٣٦٥ هـ الشيعة والإمامية، بيروت، دار المهاجر..
- المظفر، محمد حسين، ١٩٨٥، تاريخ الشيعة، دار الزهراء، بيروت، ط١..
- المظفر، محمد رضي، ١٤٢٤ هـ عقائد الإمامية، مركز العقائد الإمامية..
- المعالم الإسلامية بالمنهج التربوي في الإسلام، ١٩٩٧، مؤسسة البلاغ، طهران..
- مفتية، أحد، النبي -أقواله وأفعاله، بيروت، المكتبة الحديثة، بدون تاريخ..
- مفتية، أحد، النبي -أقواله وأفعاله، بيروت، المكتبة الحديثة، بدون تاريخ..

- مفتية، محمد جواد، ١٩٥٦، مع الشيعة الإمامية، مكتبة الأندرس، بيروت، ط.٢..
- مفتية، محمد جواد، ١٩٨٣، المهدى المنتظر والعقل، دار الجماد، بيروت، ط.١..
- مفتية، محمد جواد، ١٩٨٤، الشيعة والحاكمون، دار الجماد، بيروت، ط.٧..
- مفتية، محمد جواد، ١٩٨٤، فلسفة التوحيد والنبوة، دار الجماد، دار التيار الجديد، بيروت، ط.٤.
- مفتية، محمد جواد، ١٩٨٤، فلسفة الولاية، دار الجماد، دار التيار الجديد، بيروت، ط.٤..
- مفتية، محمد جواد، ٢٠٠٢، الفقه على المذاهب الخمسة، المؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط.١..
- مفتية، محمد جواد، النبوة والعقل بدون تفصيلات.
- المفید، محمد بن النعمان، ١٣٧١هـ، أوائل المقالات، مطبعة الرضائی، تبریز..
- المفید، محمد بن النعمان، ١٣٧١هـ، شرح عقائد الصدوق، تبریز..
- منتظری، آیة الله العظمی حسین، ١٩٨٨، ولایة الفقیہ وفقۃ الدوّلۃ الإسلامية، جزان، الدار الإسلامية، بيروت
- مندور، صلاح محمد، التربية السياسية للشباب، ط.١.
- المهدی، الصادق، ٢٠٠١، جدلية الأصل والعصر، دار الشمسة، القاهرة.
- المهدی، الصادق، خلو مرجعیة إسلامیة متجددة بدون تفاصیل.
- مهریزی، مهدی ١٩٩٨ فلسفة الفقہ، ترجمة عن الفارسیة: خالد توفیق، مؤسسة الاعراف، بيروت.
- المودودی، أبو الأعلى، ١٩٨٥، نظریة الإسلام وهدیه، دار السعودية، جدة.
- المودودی، أبو الأعلى، ١٩٧١، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، دار العلم.
- المودودی، أبو الأعلى، ١٩٨١، نظریة الإسلام السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- موسی فرج، ١٩٩٥، حیازات الأمة وضرورات الأنظمة، عند الشیخ محمد مهدی شمس الدین، دار المادی، بيروت.
- موسی، فرج، الدين والدولة والأمة، عند الشیخ محمد مهدی شمس الدین، دار المادی، بيروت، ط.١.
- موسی، محمد يوسف، ١٩٦٦، نظام الحكم في الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة.

- ميلاد، زكي، الفكر الإسلامي، ١٩٩٩، مؤسسة الانتشار العربي، ط.١.
- الثاني، شيخ الإسلام محمد حسین، ١٩٩٩، تبیه الأمة وتزییه الملة، تحقيق توفیق السیف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.١.
- النادي، فؤاد، ١٩٩٨، موسوعة الفقه السياسي الإسلامي، القاهرة.
- الناصر، سعاد عبد الله، ٢٠٠٣، قضية المرأة، وزارة الأوقاف القطرية، الوحيدة.
- النبالي، عبد الله، الجمهورية الإسلامية الإيرانية في الميزان، بدون تفاصيل.
- النبهان، محمد فاروق، ١٩٨٨، نظام الحكم في الإسلام موسعة الرسالة، بيروت.
- النبهاني، تقى الدين، ١٩١٠، نظام الحكم في الإسلام، دار الأمة، بيروت، ط.٢.
- النجار، زغلول راغب، ١٩٩٥، أزمة التعليم المعاصر وحلوها الإسلامية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، رياض.
- الندوی، أبو الحسن، علي، ١٩٨٠، التربية الإسلامية المغرة، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- التراقي، احمد محمد مهدي، ١٤٠٨هـ عوائد الأيام، قم، مكتبة بصیرتی، ط.٢.
- نصار، ناصف، ٢٠٠٠، في التربية والسياسية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.١.
- نصر، سید حسین، ١٩٧٥، دراسات إسلامية، الدار المتعددة للنشر، بيروت.
- نعمة الشیخ عبدالله، ١٩٩٥، روح التشیع، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى.
- النفيسي، عبدالله فهد، ١٩٧٦، دور الشیعیة في تطور العراق، الكويت.
- القشاش، فریده، ٢٠٠٥، النسویة والمواطنة، مکتبة الأسرة، ط.١..
- القری، رائق علي، ١٩٩٩، فقه المصالح، دار الأمین، ط.١..
- نوبيض، ولید، ١٩٩٤، الإسلام والسياسة، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت..
- المزايدة، محمد عوض (١٩٩٧)، حاضر العالم الإسلامي وقضايا السياسة، دار عمار، عمان.
- هویدی، فهمی ١٩٩٣، الإسلام والديمقراطية، مركز الاهرام للترجمة، القاهرة.
- الوائلي، الشيخ أحد، ١٩٨٢، هوية التشیع، مؤسسة أهل البيت، بيروت.
- وات، موتنوري، ١٩٨١، الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي المدبدي، دار المداتة للطباعة، بيروت.

- واعظي، احمد، ٢٠٠١، المجتمع الديني والمدنى، ترجمة حيدر حب الله، دار الهادى، بيروت.
- وافي، علي عبد الحميد، ١٩٦٧، حقوق الإنسان في الإسلام، ط٤ ، دار نهضة مصر، القاهرة.
- الورداوى، صالح، ١٩٩٣، الشيعة في مصر، القاهرة، مكتبة مدبولى.
- يالجن، مقداد، ١٩٨٤، دور التربية الإلخلاقية، دار الشروق، بيروت.
- يوستابيان، ١٩٩١، النفس المكتورة، هاجس الغرب في مجتمعاتنا، دار الساقى، لندن.
- يوسف، عبدالحي، ٢٠٠٥، الدولة الإسلامية، المكتب الإسلامي لإحياء التراث، المطردام.

موقع على شبكة الانترنت :

- منبر الأمة الإسلامية للدراسات والبحوث:

<http://www.al-ommah.org/v2/web->

- مجلة التقرير : <http://www.altaghrib.net> :

- الشبكة الإسلامية: <http://www.islamweb.net/ver2/library/ummah.php>

- اسلام اون لاين : <http://www.islam-online.net/Arabic/index.shtml>

- مجلة الكلمة : <http://www.kalema.net> -



أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com